COLECCIÓN
LA MUCHACHA DE DOS CABEZAS

PENSAR DESDE LA IZQUIERDA

MAPA DEL PENSAMIENTO CRÍTICO PARA UN TIEMPO EN CRISIS

AGAMBEN · RANCIÈRE · BADIOU · NEYRAT · JAPPE
ŽIŽEK · BALIBAR · NEGRI · HARDT · HALLWARD
BENSAÏD · TOSCANO · MOUFFE

errata naturae

Índice

Capítulo i
Pensar la globalización neoliberal 9

Pensar el neoliberalismo 11
Christian Laval

El gobierno de la inseguridad 25
Giorgio Agamben

Geocrítica del capitalismo 37
Frédéric Neyrat

China: ¿última oportunidad para el capitalismo? 47
Jan-Frederik Abbeloos

El laboratorio sudamericano 61
Giuseppe Cocco

Violencia y globalización
A la sombra de las minorías sediciosas 71
Frédéric Neyrat

Avatares del vehículo explosivo 87
Frédéric Neyrat

Capítulo ii
Crítica del trabajo, crítica del capitalismo,
producción de lo común 99

Junto a Marx, contra el trabajo 101
Anselm Jappe

La sociedad civil, ¿al asalto del capital? 117
Thomas Coutrot

¿De quién nos preocupamos?
El *care* como perspectiva política 131
Delphine Moreau

Producir lo común 147
Antonio Negri

Siempre ha habido alternativas 165
Michael Hardt

Capítulo III
¿Ha dicho posmarxismo? 181

El gran relato de la posmodernidad 183
Thierry Labica

Las mutaciones del pensamiento crítico 199
Razmig Keucheyan

Entre democracia salvaje y barbarie mercantil 215
Isabelle Garo

¿Hay vida después del posmarxismo? 227
Marc Saint-Upéry

Antagonismo y hegemonía
La democracia radical contra el consenso neoliberal 241
Chantal Mouffe

La justicia mundial y la renovación
de la tradición de la teoría crítica 259
Nancy Fraser

La necesidad cívica de la sublevación 281
Étienne Balibar

La hipótesis comunista de Alain Badiou 301
Peter Hallward

Túnez, Egipto y la chispa que incendia la llanura 313
Alain Badiou

¿Fascismo de izquierdas?
La ira, el resentimiento y el acto 321
Slavoj Žižek

¿Y si parásemos todo?
«La ilusión social» de John Holloway y Richard Day 333
Daniel Bensaïd

Keynes, la crisis y los «espíritus animales»
La onda expansiva de la crisis en la teoría económica 345
Frédéric Lordon

Paradojas del antitotalitarismo 369
Alberto Toscano

Crítica de la crítica del espectáculo 379
Jacques Rancière

Capítulo 1

Pensar la globalización neoliberal

Pensar el neoliberalismo
Christian Laval

A propósito de:

François Denord, *Néo-libéralisme version française. Histoire d'une idéologie politique*, París, Démopolis, 2007; y Wendy Brown, *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*, New Jersey, Princeton University Press, 2005.

Fruto de la obstinada e incesante labor llevada a cabo por universitarios, empresarios y políticos organizados en lobbies *a partir de la década de 1930, la ideología neoliberal fue imponiéndose progresivamente hasta el punto de constituir un nuevo racionalismo político y moral. Mientras François Denord analiza el modo en que se ha conformado la versión francesa del neoliberalismo, Wendy Brown, basándose sobre todo en las reflexiones de Michel Foucault en torno a la gubernamentalidad, demuestra que el neoliberalismo, al extender la figura del emprendedor a la totalidad de las esferas vitales, está poniendo en peligro la propia democracia.*

Christian Laval. Sociólogo, investigador adscrito al Instituto de Investigaciones de la Florida State University y al Laboratorio Sophiapol de la Université Paris X-Nanterre, ha publicado entre otros libros *La escuela no es una empresa: el ataque neoliberal a la enseñanza pública* (2003); *L'ambition sociologique* (2002); y *L'homme économique: essai sur les racines du néolibéralisme* (2007).

Wendy Brown. Profesora de Ciencias políticas en la University of California-Berkeley, en su trabajo actual estudia las relaciones entre soberanía política y capitalismo, y su alianza con poderes transnacionales como la religión, el derecho y la cultura. Es autora, entre otras obras, de *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics* (2005); y *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire* (2006).

François Denord. Encargada de investigaciones del Centre National de la Recherche Scientifique, es especialista en sociología histórica y sociología económica. Ha participado en numerosas publicaciones especializadas y es miembro del consejo de redacción de las revistas *Actes de la recherche en sciences sociales* y *Mouvements*.

No existe tarea más urgente que la de comprender los mecanismos por los cuales las ideas y políticas de inspiración neoliberal han llegado a ser preponderantes en los países occidentales. Es sabido que quienes se niegan a considerar «la economía de mercado», *alias* el capitalismo, como horizonte definitivo de la humanidad están cayendo en el mayor de los errores, en «un error de racionalidad», como diría Friedrich Hayek. Aunque no son arrojados a la pira, se ven expulsados del «círculo de la racionalidad» para que no puedan perjudicar «el orden adecuado» del mundo libre. Por supuesto, como estos seres irracionales son incapaces de pensar en términos políticos y parecen complacerse a menudo con la idea de un ilusorio «antiliberalismo» —lo que no deja de tener que ver con su relativa impotencia política— puede afirmarse que «las cosas van bien», incluso a pesar de la gravísima crisis que está haciendo estragos en Europa, y que parece conducirnos a un escenario nefasto. Pero quizá cabría pensar que todavía hay margen de actuación para adoptar otro rumbo: se necesitan nuevas armas teóricas para luchar contra la fuerza de las constataciones y de los poderes que las encarnan. Lo paradójico de la situación es que los análisis que aportaron una profunda renovación al estudio del fenómeno neoliberal fueron realizados, en gran parte, hace ahora cerca de treinta años por Michel Foucault, sin que los movimientos sociales ni los intelectuales ligados a ellos hayan agotado sus enseñanzas. Tal vez las cosas estén ahora empezando a cambiar.

Contábamos ya con algunos libros que explican el modo en que los neoliberales, al término de la Segunda Guerra Mundial, difundieron sus ideas en los medios de comunicación y en el seno de la universidad, y fueron capaces de influir en los líderes de los partidos de derecha, de intimidar a las fuerzas de izquierda y de paralizar los movimientos sociales. Son libros, como los de Keith Dixon[1] o Serge Halimi[2], que arrojan luz sobre la eficaz tarea de los *think*

[1] Keith Dixon, *Les Évangélistes du marché. Les intellectuels britanniques et le néolibéralisme*, París, Raisons d'agir, 1998.

[2] Serge Halimi, *Le Grand Bond en arrière. Comment l'ordre libéral s'est imposé au monde*, París, Fayard, 2004.

tanks. Y que sobre todo enseñan cómo el mundo político e intelectual anglo-norteamericano se ha visto progresivamente inmerso en la gran oleada neoliberal. Sin embargo, faltaba todavía un trabajo dedicado especialmente al caso francés, así como siguen faltando análisis específicos en relación a otros territorios. En el primero de los casos, la situación se vino a paliar con el histórico trabajo de François Denord, que constituye una impresionante mina de datos y hechos hasta entonces ignorados. Denord demuestra con vigor y precisión que esta «ideología política», surgida en el periodo de entreguerras, no desapareció ni siquiera con el triunfo del keynesianismo, con los modos de planificación a la manera francesa o con el dirigismo gaullista. Su elaboración prosiguió de manera discreta, unificando a grupos dispersos de la patronal y de la universidad, haciendo eventual aparición en revistas, comisiones e informes oficiales. Lejos de desvanecerse, el liberalismo económico francés constituiría una corriente tan influyente como duradera desde los años de la Liberación hasta su consagración oficial, marcada por la entrada en funciones presidenciales de Valéry Giscard d'Estaing, seguida poco después por la de Raymond Barre en tanto que primer ministro.

François Denord revela que a partir de la década de 1930 fue configurándose una tradición militante gracias a la actividad editorial y a la influencia política de reducidos círculos de intelectuales y empresarios, reunidos en particular alrededor de las Éditions de la Librairie de Médicis. De esta forma describe minuciosamente las actividades de esos círculos y redes que, desde la posguerra hasta la actualidad, han militado en favor del «libre mercado» y de la defensa de los «valores de empresa», apoyando las más radicales apologías del ultraliberalismo norteamericano, como hizo el Instituto de la Empresa a partir de 1975. Se descubre así que el intento de imposición de este nuevo «sentido común» viene de lejos, y que las campañas de opinión de la patronal francesa (Medef), de los partidos de derechas y de la casi totalidad de los medios de comunicación hacen a lo grande en la actualidad lo que antes se realizaba con medios más modestos.

La investigación efectuada por François Denord obliga a contemplar la historia ideológica y política francesa bajo una nueva luz, y a tener en cuenta las amalgamas, incluso las más extrañas, que la han marcado: ¿está suficientemente aclarada la relación de

confianza que unió al general De Gaulle y a Jacques Rueff[3]? ¿Y el verdadero sentido del plan Pinay-Rueff, o el célebre comité Armand-Rueff creado por De Gaulle, encargado de barrer cualquier obstáculo a «la expansión económica»? Y sobre todo, recordando el posterior decurso histórico: ¿conocemos exactamente las intenciones de quienes abogaron tan apasionadamente por la construcción del mercado común europeo?

El neoliberalismo en vertiente francesa

Puede decirse, por lo tanto, que existe un renacimiento liberal de características propiamente francesas cuyos orígenes se remontan a varias décadas atrás. Su triunfo no llegó del exterior, no se trató de un mero producto de importación. Así, no conviene equivocarse sobre la finalidad del libro de François Denord, pese a la ambigüedad de su título («Neoliberalismo en versión francesa»). Esta corriente ideológica no supone la adaptación de una *versión* original anglo-norteamericana. Un tópico muy extendido éste, que hace del neoliberalismo, y tal vez del liberalismo en general, una creación anglosajona ajena al genio francés y católico. O una vieja historia de resabios contrarrevolucionarios. La obra de François Denord ofrece, más bien, la posibilidad de descubrir la *vertiente* francesa de la historia general del neoliberalismo —lo que no es lo mismo—.

Y que ha contado con autores nada desdeñables, como Louis Rougier, único miembro francés del Círculo de Viena. Que ha dispuesto, igualmente, de su «momento fundador»: el coloquio Walter Lippmann celebrado en París a finales de agosto de 1938, del que surgió el efímero Centro Internacional de Estudios para la Renovación del Liberalismo (CIRL), prefiguración de lo que sería después de 1947 la Sociedad de Mont-Pèlerin bajo la égida de F. Hayek y W. Röpke. En estos puntos la erudición de François Denord aporta un perfecto complemento a las enseñanzas de Michel Foucault, que en sus cursos del Collège de France constataría por vez primera la existencia de tal corriente neoliberal francesa.

[3] Jacques Rueff, alto funcionario y economista liberal francés. Tras el retorno del general De Gaulle al poder en 1958 presidió un comité de expertos encargado de estudiar el saneamiento de las finanzas públicas que desembocaría en el «plan Rueff», llevado a cabo por el ministro de Economía, Antoine Pinay (N. del T.).

Néo-libéralisme version française, como hemos dicho, resulta de enorme relevancia por la tarea histórica de exhumación que lleva a cabo, aunque plantea casi a su pesar un tremendo problema en cuanto a la naturaleza del tema y la manera de abordarlo. Aun cuando toma de Foucault su rigurosa definición del neoliberalismo como nuevo arte de gobernación de unos sujetos a los que se considera movidos por el cálculo interesado, tiende sin embargo a confundir las posturas neoliberales y el más banal tópico *laisser-fairiste* [*dejar hacer*]. Resulta fundamental, desde luego, entender lo que de «neo» contiene el neoliberalismo, al menos si uno no quiere caer en los habituales extravíos «antiliberales» que parecen creer que no hay nada verdaderamente nuevo bajo el sol desde Adam Smith. Lo que supone, sin duda, una de las causas del enorme desconcierto reinante hoy en el plano teórico.

Sin excluir la posibilidad de multiplicar sus variantes («social», «conservador», «gestor», etc.), de concebirlo a la manera de una economía mixta que mezcla ciertas dosis de gestión administrada de la economía con dosis de libertad económica, conviene tener en cuenta la originalidad del neoliberalismo en relación a la ideología del *laisser-faire* [*dejar hacer*]: el primero no se basa en una ontología de las leyes «naturales» del mercado, sino que aspira más bien a *construir* el orden mercantil mediante formas intervencionistas de nueva creación, como estamos observando a lo largo de estos últimos años de crisis. Aunque prefiera creerse que el neoliberalismo participa del coro de los «evangelistas del mercado», no por ello ha dejado de mantener su propio programa doctrinal. Este carácter se les escapa habitualmente a los historiadores, sin duda porque los instrumentos que suelen manejar no les permiten llegar al fondo de la cuestión. François Denord señala que «la contextualización de las luchas políticas e individuales […] permite comprender lo que el neoliberalismo encierra de nuevo». Lo cual, desde el punto de vista metodológico, debería suscitar cierto escepticismo. En este caso particular, el análisis mediante las posiciones relativas que ocupan en los distintos campos, tomado de la sociología de Pierre Bourdieu, contribuye a oscurecer la auténtica naturaleza de la doctrina neoliberal más que a iluminarla. El estudio genealógico resultaría sin duda más apropiado para mostrar lo que encierra de verdaderamente «neo». Pues de lo que se trata es de saber, en efecto, si los principales teóricos del neoliberalismo percibieron desde el comienzo

la ruptura con el ilusorio *laisser-faire* de los «últimos liberales», asumiendo el carácter de constructo jurídico y político del nuevo orden mercantil.

No otra fue la labor emprendida por Michel Foucault, de la que ofrece magistral testimonio la recopilación de sus cursos del año 1978-1979 titulada *Nacimiento de la biopolítica*[4]. Este curso marca el inicio, en numerosos países, de una corriente investigadora centrada en la «gubernamentalidad», concepto que Foucault consideraba esencial para comprender las nuevas formas de gobernación. El neoliberalismo, que encuentra sus fuentes más lejanas en la problemática benthaminiana del control y del interés, aporta ante todo una reflexión sobre las técnicas de gobernación a emplear cuando el sujeto de referencia se constituye a la manera de un ente maximizador de su utilidad. El proyecto político neoliberal desborda con creces el mero marco de la política económica, la cual no se reduce a la reactivación del viejo liberalismo económico, y todavía menos al repliegue del Estado o a una disminución de su intervencionismo. En todo caso, está guiado más bien por una lógica normativa que afecta a todos los terrenos de la acción pública y a todos los aspectos de los ámbitos social e individual. Basado en una antropología global del sujeto económico, pone en funcionamiento resortes sociales y subjetivos propios, como la competitividad, la «responsabilidad» o el espíritu de empresa, y aspira a crear un nuevo sujeto, el sujeto neoliberal. Se trata, en definitiva, de crear cierto tipo de hombre apto para dejarse gobernar por su propio interés. Por tanto, el propósito del poder no aparece determinado de principio, sino que se va realizando mediante los dispositivos que el gobierno crea, mantiene e impulsa.

Desdemocratización **y arte de la gobernación neoliberal**

A partir del análisis foucaltiano, la politóloga norteamericana Wendy Brown lleva a cabo un corrosivo diagnóstico de la crisis democrática en los países occidentales o, con mayor exactitud, del proceso de *desdemocratización* iniciado en estos países, comenzando por Estados

[4] Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, París, Seuil, 2004. Trad. cast.: *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*, Madrid, Akal, 2008.

Unidos. En su ensayo «El liberalismo y el fin de la democracia», que constituye el tercer capítulo de *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*, Wendy Brown recuerda que las políticas neoliberales «activas» apuntan a la gobernación de un sujeto «calculador», «responsable» y «emprendedor en la vida», capaz de aplicar una racionalidad económica universal a cualquier terreno vital y a cualquier esfera: salud, educación, justicia, política. La definición que la autora aporta no puede resultar más clara: «El neoliberalismo es un proyecto constructivista: para éste, la estricta aplicación de la racionalidad económica en todos los terrenos sociales no supone un dato ontológico; por lo tanto anima […] al desarrollo de esta racionalidad». La racionalidad neoliberal no se define, pues, por la presión del mundo económico sobre la esfera privada, ni siquiera por la intrusión de los intereses mercantiles en el sector público. Tampoco se reduce al sistemático funcionamiento de una política siempre favorable a los más ricos que destruye las instituciones y dispositivos de solidaridad y redistribución instaurados al finalizar la Segunda Guerra Mundial. Aunque tales aspectos no pueden ser obviados, menos aún en los últimos años en Europa, se ven subordinados a un planteamiento más general. La política neoliberal aspira a llevar a cabo un universalismo práctico de la razón económica, tomando como referencia normativa al sujeto racional calculador.

Por esta causa no puede entenderse simplemente el neoliberalismo en términos de continuidad con el liberalismo de Adam Smith. No se trata sólo de conceder mayor espacio a un mercado supuestamente natural, reduciendo el terreno ocupado por el Estado y regido por artificios legales; de lo que se trata es de elaborar una realidad institucional y unas relaciones sociales enteramente organizadas según los principios del cálculo económico de tipo mercantil.

Por supuesto, podría argüirse que el neoliberalismo no presenta una apariencia homogénea y que algunas de las corrientes intelectuales que así lo postulan son ferozmente contrarias a toda forma de intervencionismo estatal. Michel Foucault no ignoraba tal pluralidad teórica. De hecho, había iniciado una primera cartografía de estas corrientes, señalando dos grandes polos: el ordoliberalismo alemán y la Escuela de Chicago. Foucault consideraba el «retorno al liberalismo» no como mero resurgimiento de la creencia en el naturalismo mercantil, ni tampoco como simple ideología influyente

en los responsables políticos, sino como una nueva práctica de gobernación basada constantemente en la búsqueda del interés personal y en el cálculo maximizador.

Este punto de partida foucaltiano tiñe con su originalidad la reflexión de Wendy Brown, tal como destaca el espléndido prefacio de Laurent Jeanpierre en la edición francesa del libro. Lo que Brown se propone es demostrar que este proyecto político viene a sustituir la normativa política y moral hasta entonces vigente en «las democracias liberales», practicando una considerable labor de destrucción de las formas normativas precedentes. Un proyecto que certifica la eliminación del sujeto democrático que fuera referente idóneo de la democracia liberal. De este modo, poco a poco va desapareciendo la figura del ciudadano que, junto a otros ciudadanos iguales en derechos, expresaba cierta voluntad común, determinaba con su voto las decisiones colectivas y definía lo que había de ser el bien público, para verse reemplazado por el sujeto individual, calculador, consumidor y emprendedor, que persigue finalidades exclusivamente privadas en un marco general de reglas que organizan la competencia entre todos los individuos.

La tensión antes existente entre el mercader y el ciudadano, entre el interés económico y el impulso benefactor hacia los demás, tiende a borrarse. La figura humana se reunifica en la construcción del sujeto económico, quien desde este momento alcanza consideración de empresa al acecho de cualquier oportunidad de negocio en un contexto de absoluta y constante competitividad. Los ámbitos de la política y de la moral, los vínculos educativos, las relaciones cotidianas y la concepción misma que el individuo tiene de sí mismo se ven profundamente afectados por esta generalización de las formas empresariales. Los criterios de eficacia y de rentabilidad y las técnicas de evaluación se extienden a todos los terrenos a manera de evidencias indiscutibles. El sujeto moral y político se reduce a mero calculador obligado a *elegir* en función de sus intereses propios. Las prácticas políticas, tal como puede observarse en Estados Unidos y, cada vez más, en Europa, resultan ilustrativas de tal transformación: el «ciudadano» es invitado a expresarse sólo en tanto que consumidor deseoso de no dar más de lo que recibe y que «vela por su dinero».

A juicio de Wendy Brown, las consecuencias de este cambio son nefastas. Afectan a las libertades individuales y colectivas que las

democracias liberales garantizaban, al menos mínimamente, gracias a la fragmentación de los diferentes poderes y a la pluralidad de los principios que los regulaban. El neoliberalismo se muestra así como una estrategia integradora que, al subordinarlo todo a la racionalidad económica, impide que los diferentes principios y legitimidades operen en tanto que factores limitadores del poder. El neoliberalismo, según explica Wendy Brown, «hace que toda racionalidad y jurisdicción moral, económica y política pase de la independencia relativa de la que gozaban en los sistemas democráticos liberales a su integración discursiva y práctica. La gubernamentabilidad neoliberal mina la autonomía relativa de ciertas instituciones (justicia, sistema electoral, policía, esfera pública) entre sí, tanto como su autonomía en relación al mercado. Precisamente gracias a esa autonomía se había podido mantener, hasta ahora, cierta distancia y tensión entre la economía política capitalista y el sistema político democrático».

Se dirá que la circunstancia no es nueva. Como Foucault supo entender, el control del comportamiento por la apelación al interés fue anticipado por Jeremy Bentham a finales del siglo XVIII. Sin embargo, esta asimilación de todas las esferas políticas y sociales por (y en) la lógica del interés no se logró hasta finales del siglo XX. Entre tanto, la democracia liberal permaneció como un espacio escindido entre el interés individual y el interés general, entre la vida terrenal y la celestial, entre el mundo profano de la sociedad civil y el mundo sagrado de la burocracia estatal.

Marx convirtió esta separación en fundamento de su crítica en algunos de sus textos más conocidos, especialmente en *Sobre la cuestión judía*, donde destacaba el carácter mistificador y formalista de la pretensión estatal de encarnar lo universal. Una «gran mentira» que no dejaba de tener algún efecto sobre las libertades políticas y las dinámicas de oposición al capitalismo. Ahora bien, al poner al mismo nivel el liberalismo de antaño y el neoliberalismo de hoy, se cae en el mismo error. Esta «gran mentira», en cierto sentido harto «real», permitía en efecto mantener *también* la vitalidad y legitimidad de unos claros criterios morales y políticos, los de la pura lógica del interés individual. Una fase que ha concluido ya. La época neoliberal se define precisamente por la eliminación de tal antagonismo. Según demuestra la «pesadilla norteamericana», para servirnos del título del segundo ensayo de Wendy Brown, todo se

ha convertido en objeto de *business*, tanto la seguridad social como la guerra. Los mismos criterios morales que servían para diferenciar entre virtud y vicio, entre honradez y delito, se han devaluado; cualquier decisión e incluso cualquier ley han adquirido ahora un carácter táctico, operativo, sometidas a reglas de eficacia inmediata dentro de una dinámica de relaciones de fuerza y de maximización de resultados. La democracia no puede sobrevivir así: precisa de elementos demasiado «costosos» desde el punto de vista de las nuevas normas políticas y económicas. Libertad de expresión, educación humanista, solidaridad social, función pública consagrada al ideal del interés general; todo ello se desintegra lentamente a causa del cálculo costes-beneficios. En este sentido, el neoliberalismo ofrece una doble cara, lo cual supone una fuente de confusión: consiste en un proyecto político de envergadura dirigido, sin embargo, a la despolitización de las relaciones sociales, reduciéndolas única y sistemáticamente a la lógica del interés privado. El propio Marx fue capaz de anticipar la posible disolución de todo criterio moral y político en las «gélidas aguas del cálculo egoísta».

Pero donde el criterio de eficacia lo domina todo no hay espacio para todo el mundo, y todo está permitido. La moralidad política, tanto en la esfera profesional como en la cotidiana, se desvanece ante el reinado del cinismo generalizado, de la más perversa manipulación, del oportunismo y del narcisismo. Wendy Brown demuestra que las mentiras de Bush y Blair acerca de Irak encajan a la perfección con «el clima del momento»: lo único que importa es el objetivo pretendido. Las nuevas generaciones de políticos, tanto de derechas como de izquierdas, en Europa y en Francia especialmente, suponen el mejor ejemplo de lo dicho. Sin duda, lo más importante a tener en cuenta es esto: el neoliberalismo altera los criterios fundamentadores del juicio. Más que una nueva política económica, lo que se trata de imponer es una nueva normativa política y moral: una normativa política y moral apolítica y amoral.

El neoliberalismo está reorganizando progresivamente las posturas políticas, tanto a derecha como a izquierda. El proceso de *desdemocratización* que entraña va más allá del deseo de Friedrich Hayek de prohibir las políticas sociales y redistributivas. Hayek, pese a su cruzada antisocialista, simplemente no supo ver que impulsar exclusivamente los fines privados en detrimento de cualquier objetivo común iba a acabar por cuestionar la democracia misma,

en el sentido más limitadamente «liberal» del término. Desde esa perspectiva, el neoliberalismo no puede sino resultar de lo más inquietante para los «viejos» liberales preocupados por las libertades civiles y políticas. Un deterioro de la democracia liberal que condiciona también a toda la izquierda política. Así, la crítica social y política se desestabiliza, pues debe despedirse no sólo del socialismo tal como fue concebido, sino también de las formas políticas y morales del antiguo liberalismo. En cuanto esta crítica deja de someterse con resignación a la nueva racionalidad, resignación que representa para ella un importante problema, pasa a encabezar la defensa de las antiguas instituciones democráticas liberales (defensa del «interés general», de las libertades individuales y políticas, del laicismo), cuyo carácter incompleto, desigualitario e hipócrita había criticado hasta la fecha. De esta forma le sería necesario formular un contraproyecto basado en otra racionalidad moral y política, y por lo tanto en otra idea de lo humano, de lo cual se ha demostrado incapaz hasta la fecha.

Neoliberalismo y neoconservadurismo

Desde este punto de vista, el análisis de las relaciones entre neoliberalismo y neoconservadurismo resulta indispensable a la hora de desarrollar una nueva crítica de izquierda. Ambas formas de racionalidad política deben pensarse de manera conjunta, tal como destaca Wendy Brown. Podría parecer que la derecha ocupa casi la totalidad del espacio ideológico por su capacidad para desdoblarse, para interpretar de algún modo un doble papel. Como reacción a la disolución del sujeto moral y político en la lógica empresarial y consumista, el neoconservadurismo constituiría una nueva forma política aspirante a recuperar la moral y la autoridad según los cánones normativos antiguamente acuñados, respondiendo de este modo al deseo de seguridad de la población, en particular de las clases populares víctimas del hundimiento de los vínculos colectivos y de la erosión de los mecanismos solidarios. La derecha llevaría así a cabo una política beneficiosa para los ricos pero consoladora para los pobres, en virtud de una retórica «virtuosa» y «patriótica», tranquilizándolos mediante la apelación a una voluntad autoritaria según un modelo de «tolerancia cero» en materia de delincuencia y

marginalidad. Siguiendo esta línea de investigación, cabría pensar que la «pesadilla norteamericana» ha logrado extenderse al mundo entero, tal como ejemplifica perfectamente la elección en su día de Nicolas Sarkozy en Francia, y el desarrollo de su estrategia política, tan ambivalente como tremendamente eficaz, de bombero pirómano.

Pero las cosas, a juicio de Wendy Brown, sin duda no resultan tan sencillas. Su intención es poner de manifiesto la heterogeneidad del neoliberalismo y más aún del neoconservadurismo, pero sobre todo su incompatibilidad, al menos en cierta medida. Las tensiones entre los polos del «deber moral» y de la «libre elección» no parecen en absoluto desdeñables, y algunos «moralistas» conservadores se rasgan las vestiduras ante la extensión del reinado del consumismo y la ruptura cada vez más brutal de los vínculos sociales, consecuencias del capitalismo más desenfrenado. Las representaciones del mundo que proyectan el neoconservadurismo y el neoliberalismo no están tampoco en perfecta sintonía, divididas entre la defensa de las identidades nacionales y la construcción de un orden mercantil planetario.

Lo cual no impide que existan espacios de concordancia y ciertas continuidades, predominando por encima de las tensiones. La moral, más o menos teñida, según los casos, de religión, tradicionalismo y nacionalismo, está adoptando un cariz de manipulación cínica de los ciudadanos-clientes, lo que comulga bien con la gestión de tipo empresarial de la opinión pública. No existe hecho pasado o presente, por sagrado que sea, y sobre todo si es sagrado, que no pueda instrumentalizarse con una finalidad de control. La guerra, haya ocurrido, esté en curso o se esté programando, se convierte en dispositivo de asimilación y movilización de unos individuos dispersos. La disciplina social del «valor-trabajo» —más aún en tiempos de crisis y aumento de la tasa de desempleo— y un gobierno fuerte son elementos esenciales del neoliberalismo como modelo de gobernación de los individuos. Llegados a este punto se revela, desde luego, la riqueza del análisis foucaltiano: el posible espacio de concordancia entre el neoliberalismo y el neoconservadurismo encuentra su razón de ser en una referencia común al «individuo responsable de sí mismo», que debe prosperar por sí mismo sin esperar nada de los demás. En nombre de tal «responsabilización» del comportamiento, de tal «privatización» de los problemas sociales, y apoyados por

la difícil coyuntura actual, los dirigentes occidentales se han volcado en la tarea de desmantelar los sistemas de pensiones, educación pública y sanidad, adoptando el modelo de «individuo como empresario de sí mismo», por un lado, y el del buen padre de familia trabajador, animoso y previsor, por otro. Por eso Wendy Brown encuentra preferible, en lugar de la tesis de duplicidad funcionalista, la de articulación problemática del neoliberalismo y el neoconservadurismo. El nuevo sujeto neoliberal ya no se encuentra atado a los valores y prácticas de la democracia liberal, y al abandonar su estatuto de ciudadano se muestra «menos reacio en lo referente a sus propias obligaciones, y en especial frente a su propia subordinación». La actual *desdemocratización* que promueven los políticos de la derecha más «desacomplejada» fue anunciada por el neoliberalismo impulsado tanto por la derecha como por la izquierda hace casi treinta años, a causa de la profunda desvalorización de los principios democráticos generada por el *estatalismo empresarial*. El ensayo de Wendy Brown no pretende agotar la compleja cuestión de los puntos de acuerdo entre ambas formas políticas. Pero no deja de trazar un programa de reflexión que puede ir, desde luego, más allá del contexto norteamericano a condición, no obstante, de respetar las singularidades nacionales. Así, por ejemplo, el «neoconservadurismo a la francesa» que está tomando forma no es deudor tanto de la Biblia como de la retórica sobre la Francia eterna, unánime y civilizatoria.

Quedaría todavía por preguntarnos, como hace Wendy Brown al final de su ensayo, qué tipo de política de izquierdas y qué forma de renovación democrática podría oponerse al proceso de descomposición general de las formas morales y políticas, a fin de escapar de la pesadilla en la que estamos inmersos: «¿Seguimos siendo realmente demócratas, seguimos creyendo aún en el poder del pueblo y lo deseamos de verdad?», se pregunta. Cuestión que apunta a la existencia o inexistencia de un anhelo democrático y que nos remite al tipo de sujeto en que nos hemos convertido. En ese sentido la pesadilla puede ser la nuestra, de la cual debemos despertar.

El gobierno de la inseguridad

Giorgio Agamben

Las palabras de Giuliano Amato, impulsor del «plan de seguridad»[1]*, me resultaron enormemente sorprendentes: en una entrevista ofrecida a* La Repubblica *declaró que en este tema no hay necesidad de recurrir a «filosofías» porque «lo único que quiere la gente es un gobierno eficaz». Por eso me pareció interesante preguntar sobre el asunto al filósofo que más a fondo ha estudiado en los últimos años, tanto en Italia como en el extranjero, las diferentes concepciones políticas y sus genealogías. Hablé con Giorgio Agamben en su apartamento veneciano justo en el momento en que, como me enteré enseguida, una Italia en estado de alerta por «vandalismo» se preparaba para la guerra urbana que acabó estallando en Roma, como estaba previsto, a la hora en que comenzaban los telediarios.*

[1] El *pachetto sicurezza*, o «paquete seguridad», es un conjunto de cinco medidas adoptadas —pese a la abstención de tres ministros de la izquierda radical— en Consejo de Ministros el 30 de octubre de 2007 a propuesta de Giuliano Amato (ministro del Interior) y Clemente Mastella (ministro de Justicia), que afecta a temas como la seguridad ciudadana, la conservación de datos de ADN, el crimen organizado y el endurecimiento de penas para aquellos delitos que «supongan un grave peligro para la sociedad». Con el objetivo de endurecer la represión penal y ampliar las atribuciones de la policía, estas medidas han tenido como efecto la criminalización de ciertos segmentos de la población, en especial inmigrantes y marginados (N. del T.).

Andrea Cortellessa. Nacido en Roma en 1968, es profesor de Literatura comparada en la Università degli Studi Roma III. Sus últimos libros publicados son *La fisica del senso. Saggi e interventi su poeti italiani dal 1940 a oggi* (2006); y *Libri segreti: autori-critici nel Novecento italiano* (2008).

Giorgio Agamben. Filósofo italiano, profesor de la Università IUAV de Venecia, especialista en las filosofías de Marx y Heidegger. Ha impartido clases igualmente en el Collège International de Philosophie de París y en la Università degli studi di Macerata en Italia. Es autor, entre otros libros, de *La comunidad que viene* (1990); *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* (1995); *Lo abierto. El hombre y el animal* (2002); *Estado de excepción* (2003); *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y el gobierno* (2007) o *Signatura rerum. Sobre el método* (2008).

Andrea Cortellessa: La seguridad es tema prioritario desde hace tiempo en nuestra agenda política. Los sondeos sugieren que supone una de las principales preocupaciones del votante: la cuestión resulta determinante en cuanto a intención de voto. El fenómeno no es, por supuesto, exclusivamente italiano. El interés de los medios de comunicación por el tema fue aumentando a lo largo de la década de 1990, para alcanzar su punto álgido tras el 11 de septiembre de 2001. Conviene, por lo demás, destacar que lo que conocemos en Occidente, según una expresión remarcable, como «sensación de inseguridad» sigue aumentando constantemente pese a que las estadísticas indican una bajada proporcional del número de delitos cometidos durante ese periodo.

Giorgio Agamben: Como sucede en el caso del estado de excepción, la seguridad se ha convertido actualmente en auténtico paradigma de gobernación. Por eso resulta tan importante interrogarse por las bases del propio concepto de *seguridad*, preguntarse de dónde procede, cuál es su función en nuestros días y en qué estrategia se inscribe. Michel Foucault, en su curso del Collège de France de 1977-1978, fue el primero en ocuparse de los orígenes del concepto[2], demostrando que su origen está en los métodos de gobernación preconizados por Quesnay y los fisiócratas en vísperas de la Revolución francesa. El principal problema social de aquella época era el hambre. Hasta entonces los gobiernos habían intentado solventarla mediante el almacenamiento de cereales, la limitación de las exportaciones, etc. Los resultados eran a menudo desastrosos. Pero según Quesnay no existía manera de prevenir las hambrunas, y en todos los casos esos intentos de solución resultaban todavía más perjudiciales que aquello que pretendían impedir. Llegados a ese punto surge el modelo que Quesnay calificó de «seguridad»: se trata de dejar que se produzcan las hambrunas para estar en disposición, una vez advenidas, de intervenir y *gobernar* en el sentido más oportuno.

[2] Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France* (1977-1978), París, Seuil, 2004. Trad. cast.: *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*, Madrid, Akal, 2008.

El actual discurso sobre la seguridad, contrariamente a lo que afirma la propaganda gubernamental, no tiene como finalidad la prevención de atentados terroristas u otras formas de desorden público; su función es, en realidad, el control y la intervención *a posteriori*. Tras las revueltas ocurridas durante la cumbre del G8 en Génova, en julio de 2001, un alto cargo policial declaró ante los magistrados que investigaban la actuación de las fuerzas de orden público que el gobierno no pretendía el mantenimiento del orden, sino la *gestión del desorden*. Nunca hasta entonces se había expresado con tanta franqueza y claridad lo que constituye hoy el ejercicio gubernamental, tanto en política exterior (piénsese en la política de Estados Unidos, cuyo fin parece ser la instauración de una situación permanente de desorden) como interior. Actualmente, el objetivo no es la consecución del orden, sino más bien la gestión del desorden. Las medidas de tipo biométrico —como el control retiniano en las fronteras de Estados Unidos, que otros gobiernos aspiran a adoptar— son herederas directas de las funciones y prácticas destinadas en el siglo XIX a impedir la reincidencia de los delincuentes —y no a la prevención de sus crímenes—, al igual que la fotografía judicial de identificación de Bertillon o las huellas digitales de Galton. Parece evidente que tales formas de control no sirven de ningún modo para impedir el delito: lo único que pueden impedir es, como mucho, que el individuo que ya ha cometido determinado crimen vuelva a cometerlo.

Estas prácticas son por lo tanto ineficaces a fortiori *en caso de tratarse de un terrorista suicida, que por definición sólo actúa una única vez.*

Las medidas de este tipo no están pensadas para cumplir una función preventiva, y ni siquiera resultan siempre adecuadas para el ejercicio de tal función. Pero está claro que si la seguridad supone un paradigma gubernamental de sentido bien diferente al que quiere hacerse creer a la opinión pública, debemos preguntarnos por la verdadera naturaleza de la democracia actual. Una democracia limitada a disponer como único paradigma de gobernación, y como único objetivo, el estado de excepción y la búsqueda de seguridad —formando parte orgánica la seguridad, por lo demás, del estado de excepción— deja de ser una democracia. Recuerdo que tras la Segunda Guerra Mundial algunos especialistas en ciencias políticas

sin escrúpulos, como por ejemplo Rossiter Clinton, declararon sin tapujos que con tal de defender la democracia no había sacrificio demasiado alto, incluyendo la suspensión de la propia democracia. El escenario actual parece similar. La ideología de la seguridad interior se utiliza para justificar medidas que socavan la esencia misma de la democracia, y que desde un punto de vista jurídico sólo pueden calificarse de bárbaras.

¿Qué opina de iniciativas como la de Walter Veltroni[3] *de enviar* bulldozers *a un terreno ocupado por chabolistas un día después del asesinato de Giovanna Reggiani en Tor di Quinto*[4]*, o la del gobierno Prodi de promulgar en tiempo récord un decreto ley*[5] *que implica de hecho la suspensión unilateral del tratado de Schengen y posibilita la expulsión inmediata de ciudadanos de la Unión Europea acusados de ciertos crímenes? Se ha aprovechado la oleada emocional suscitada por el crimen, dejando sólo un día de reflexión a la opinión pública, para pasar a una nueva etapa en la lógica de la seguridad, implementándola como permanente. A la cual, ciertamente, no se hubiera llegado de haberse sometido la decisión a un debate parlamentario que, sin duda, habría sido agitado. La facilidad para avanzar en un constante estado de urgencia me parece un salto cualitativo inquietante de las políticas gubernamentales a las que nos referimos.*

Lo más preocupante de la situación es el silencio de la judicatura. Se echa en falta esa cultura jurídica que permitía protestar contra las medidas legislativas que violan los más elementales principios del derecho. Por ejemplo, dentro del «plan de seguridad» anunciado en numerosas ocasiones por Giuliano Amato (y que desde luego será sencillo de valorar en su versión definitiva) aparecen varias disposiciones —como las relativas a la pedofilia en Internet— dirigidas en

[3] Walter Veltroni, alcalde de Roma, elegido secretario del nuevo Partido Demócrata el 14 de octubre de 2007 (N. del T.).

[4] Giovanna Reggiani fue asesinada tras ser brutalmente violada por un individuo de nacionalidad rumana. El suceso desencadenó una verdadera oleada de odio en Italia contra rumanos y gitanos (N. del T.).

[5] Decreto ley adoptado con carácter de urgencia el miércoles 31 de octubre de 2007, que autoriza a los prefectos a devolver a sus países de origen, sin proceso ni apelación posible, a ciudadanos de la Unión Europea que hayan cometido delitos «contrarios a la dignidad humana, a los derechos fundamentales de la persona o a la seguridad pública». Las primeras detenciones y expulsiones tuvieron lugar el viernes 2 de noviembre, tras la publicación del decreto ley en el Boletín Oficial (N. del T.).

realidad a la criminalización de la intención. La historia del derecho indica que la intención puede constituir un factor agravante del delito, pero en ningún caso puede considerarse un crimen en sí misma. Sobre esta base cualquiera podría dar con sus huesos en la cárcel.

La cosa está todavía más clara en este caso que en el del delito de opinión, donde las diligencias se instruyen a partir de la expresión efectiva de una opinión; con el «delito de intención» se convierte en objeto de causa judicial cualquier asunto que permanezca en el ámbito puramente interior.

Y no es más que uno de los ejemplos posibles. Desde un punto de vista jurídico estamos ante la barbarie absoluta. Recientemente hemos visto cómo se han producido debates, en muchos países autodenominados democráticos, sobre la necesidad de la tortura. Si un historiador del derecho compara en relación a este tema los dispositivos jurídicos de la época fascista y los actualmente en vigor, me temo que no se pronunciaría a nuestro favor. Todavía existen leyes, promulgadas durante los llamados años de plomo, que ningún gobierno de izquierdas ha creído necesario suspender y que prohíben acoger a cualquiera en su casa sin informar a la policía en veinticuatro horas. Creo que nadie las aplica y que todos continuamos acogiendo a los amigos en casa sin denunciarlos a la policía. La mayor parte de la gente probablemente ni siquiera sepa que tal ley se encuentra en vigor: ¡y sin embargo el hecho está castigado con seis meses de prisión como mínimo!

En sus reflexiones hay algo que me sorprende mucho, y es el modo en que este estado de cosas parece alterar nuestra percepción del tiempo. Ya se trate de controles biométricos, presentados como elementos preventivos pero en realidad eficaces con posterioridad, o de medidas relativas a la intención de cometer algún delito sexual que sancionan un crimen todavía no cometido (lo que recuerda a la novela de Philip K. Dick, Minority Report, *que Steven Spielberg llevó hace algún tiempo a la pantalla), todo sirve para conformar un falso presente. Estos dos dispositivos actúan en primer lugar sobre nuestro estado de ánimo. Y tanto uno como otro —según acaba de señalar a propósito de ciertas leyes promulgadas durante los años de plomo, aún en vigor por más que «aletargadas», en un contexto que ha cambiado por completo— están dirigidos a condicionar nuestro futuro, a reconfigurarlo a la manera de una extensión indeterminada de nuestro*

presente. De tal forma que se establece no sólo un derecho, sino también una sensación de urgencia.

Tomemos el caso del proyecto de creación de un banco de datos de ADN. Es una de las medidas más escandalosas de las propuestas por ese famoso «plan de seguridad» y que da prueba de la mayor irresponsabilidad. Los historiadores saben que las fotografías de los carnets de identidad y los carnets profesionales permitieron a los nazis identificar en los países ocupados (sobre todo en Holanda y Bélgica) a los judíos y organizar su deportación. ¿Qué sucederá el día en que un dictador disponga de un fichero biométrico y de una base de datos con el ADN de todos los ciudadanos?

Este tipo de paradojas —la suspensión de la democracia para defenderla mejor— me lleva a pensar que está en crisis el único valor heredado de la Revolución francesa que parecía aún en disposición de movilizar a una sociedad como la nuestra, un valor enarbolado a la menor ocasión desde todos los flancos, incluyendo los más improbables: la libertad.

En gran medida se trata ya de un estado de hecho en la sociedad postindustrial avanzada. Las limitaciones a la libertad que el ciudadano de los países denominados democráticos está ahora dispuesto a aceptar son infinitamente mayores de las que hubiera consentido hace sólo veinte años. Basta con pensar en cómo se ha extendido la idea de que espacios públicos como plazas y calles —espacios institucionales de la libertad y la democracia— deben estar sometidos a constante vigilancia por medio de cámaras. ¡Semejante entorno no es el propio de una ciudad, sino el de una prisión! ¿Puede considerarse libre quien pasea por un espacio continuamente vigilado? Nunca hasta ahora la humanidad había conocido un control tan sutil de sus movimientos y maneras de vida. Y se ha creado toda una tecnología para que ello suceda sin que apenas tengamos conciencia. Las empresas que producen los dispositivos de control biométrico —representantes ya en este momento, y todavía más el día de mañana, de importantes intereses económicos y comerciales— recomiendan por ejemplo a sus clientes que acostumbren desde la infancia a los individuos a quienes están destinados este tipo de dispositivos. Por eso se están instalando en guarderías y escuelas primarias, a la entrada de los comedores en los institutos… Una vez que el individuo

se haya habituado progresivamente, no le parecerá mal que todos y cada uno de sus movimientos sean objeto de control cotidiano, constante. El objetivo es formar ciudadanos a los cuales se escamotea su libertad y que ni siquiera, lo que todavía es más grave, se dan cuenta.

Resulta importante comprender que todo eso se hace en nombre de la democracia y de la defensa de la sociedad. Nos enfrentamos a algo que supone, antes que nada, un engaño terminológico y lingüístico del tipo profetizado por George Orwell en 1984. *La guerra es la paz, la esclavitud la libertad. La historia lingüística de los actos bélicos de los últimos quince años, a mi juicio, lo demuestra con absoluta claridad.*

Muchos términos de los que seguimos sirviéndonos han ido perdiendo progresivamente su sentido. De este modo, las guerras se nos presentan como operativos policiales; por su lado, la democracia ha pasado a designar ahora una simple forma de gestión gubernamental de la economía y de la seguridad. Se ha convertido en aquello que en el siglo XVIII se llamaba la *police* [policía] y que era diferente de la política —la «ciencia de la policía» (*Polizeiwissenschaft*) era por entonces contraria al pensamiento político tradicional—. Naturalmente, una parte significativa de este cambio hay que atribuirlo a unos medios de comunicación que cada día olvidan un poco más su función crítica, debiendo ser considerados ya como meros órganos de gobierno. El declive de la cultura jurídica, así como la desaparición de una clase verdaderamente independiente de juristas, ha ayudado a extender la confusión. Hace unos años Paolo Prodi, hermano del presidente del Consejo, hacía referencia a un verdadero «suicidio del derecho», producto de cierto delirio de omnipotencia, según el cual sería posible la regulación judicial de absolutamente todo, incluyendo lo antaño relativo a la ética, la religión o la sexualidad, e incluso los actos y comportamientos menores y cotidianos. Los juristas saben, o deberían saber, que si el derecho continúa por este camino está condenado a la destrucción. El derecho sólo tiene sentido si reconoce otras esferas con las que mantener una relación dialéctica de limitación recíproca. Si tal dialéctica fracasa, si desaparecen los límites al poder del derecho, se hacen técnicamente posible leyes como las promulgadas durante el régimen nazi.

Sin embargo, no se trata sólo de un problema exclusivo del derecho. Esta situación vacía de sus prerrogativas a la política. La política entendida como debate entre diferentes opiniones deja, literalmente, de tener espacio.

En la actualidad el poder político ha adoptado una única forma de gobernación de los hombres y de las cosas: la propia de la economía. Cuando en el siglo XVIII el término «economía» entra en el vocabulario político significa simplemente «gobierno». Rousseau escribía indiferentemente «economía pública» o «gobierno». Nosotros estamos tan acostumbrados a identificar política con gobierno que olvidamos que, hasta el umbral de la Edad Moderna, no era el soberano quien regulaba el modo de vida de los individuos. Esta tarea era más bien competencia de la Iglesia. Su actividad pastoral se encuentra por lo demás en el origen de buen número de prácticas de gobernación actuales. Cuando la política queda reducida a lo gubernamental entra en funcionamiento un proceso por el cual los criterios internos de gubernamentalidad tienden a difuminar las fronteras entre ética, política, derecho y economía. Se piensa entonces que todo es materia de gestión, y en los casos extremos —cada vez más verosímiles por razones ecológicas— en forma de gestión de catástrofes.

No es casual que lo dicho suceda en un momento en el que las fuerzas de izquierda, tanto en el Parlamento como en la sociedad a la que representan, parecen tener como único fin fetichista reconocido la gobernabilidad. Las distintas formas de oposición se obstaculizan a sí mismas en virtud del dogma de la eficacia gubernamental. No siempre fue así. Basta con recordar los movimientos de la década de 1970 para darse cuenta de hasta qué punto ciertos sectores políticos se despreocupaban de impulsar u obstruir determinados procesos gubernamentales; simplemente se situaban en otro plano *(con los problemas que conlleva tal actitud). Ahora ese* plano *ya no existe o ha quedado restringido a una estrecha franja, lo que ha contribuido a que la izquierda se mantenga alejada de toda conflictividad. Lo cual tiene como consecuencia algo mucho más grave: la prohibición de toda forma individual de «politización». Se trata de un vaciamiento de la «democracia» en términos, diría yo, antes que nada etimológicos.*

La irresistible tendencia de la maquinaria gubernamental es convertir a los ciudadanos en meros objetos pasivos en manos del

Estado, y de obrar de tal modo que sus acciones no conozcan más límites que los suyos propios… Debemos reflexionar sobre eso, sobre todo teniendo en cuenta que la tradición democrática, en especial la de izquierdas, nunca se ha sentido muy inclinada por el tema de la gobernación, teniendo a ésta por una superestructura o simplemente por un poder ejecutivo y, a fin de cuentas, secundario. Nada más alejado de la realidad. Mis investigaciones sobre la genealogía de la gubernamentalidad me han confrontado con un problema fundamental: lo verdaderamente importante en política no es la soberanía, sino el gobierno; no el rey, sino su ministro; no la ley, sino la policía y el poder ejecutivo. Y nunca ha sido eso más cierto que hoy, en un momento en que, tal como sucede en Italia, el ejecutivo promulga las leyes, a menudo en forma de decretos que el Parlamento se limita a ratificar.

¡De esta manera el ejecutivo no precisa de nadie para que se ejecute! Y, sin embargo, parece que la crisis de confianza en relación a la clase política resulta cada vez más patente —de Tangentópolis[6] *a la actual controversia sobre* La Casta[7]*—, crisis que constituye ciertamente una amenaza para la democracia, como señal de que en cierto modo, un modo quizá irracional y visceral, esta degeneración (cuya genealogía usted ha estudiado) ha sido en parte percibida por los ciudadanos. La desconfianza frente a las organizaciones de base, que constituyen nuestra* interface *más directa con el aparato gubernamental, se ha ido haciendo cada vez más marcada.*

El fenómeno es sintomático de una crisis mucho más grave que afecta a los mismos fundamentos democráticos. Pienso que actualmente el pacto de confianza recíproca entre ciudadanos y políticos, entre gobernantes y gobernados, ha sido sustituido por una curiosa forma de desconfianza mutua. El gobierno trata al ciudadano como terrorista en potencia (de ahí la imposición generalizada de

[6] El sistema de corruptelas y sobornos descubierto en el curso de la operación judicial *Mani pulite* («Manos Limpias») fue bautizada como Tangentópolis (de *tangente*, soborno, y de *polis*, ciudad en griego). La operación *Mani pulite* comenzó en 1992 para luchar contra la corrupción de la esfera política italiana (N. del T.).

[7] Sergio Rizzo y Gian Antonio Stella, *La Casta. Così i politici italiani sono diventati intoccabili*, Milán, Rizzoli, 2007. El libro de estos dos periodistas del *Corriere della Sera*, publicado en mayo de 2007, vendió más de un millón de ejemplares y conoció unas veinte reediciones. Denuncia los privilegios, el despilfarro y la impunidad de la clase política italiana (N. del T.).

los controles biométricos), mientras el ciudadano considera que la clase política es profundamente corrupta. El actual consenso se basa tan sólo en los medios de comunicación en tanto que poderes de distracción y pacificación. Pero se trata de un consenso sobre el papel, por lo tanto frágil, y además de naturaleza esencialmente no política. Del mismo modo, las elecciones adoptan un carácter cada vez menos político, asemejándose a esos sondeos de opinión que, tarde o temprano, acabarán por sustituirlas.

⋆ ⋆ ⋆

Las palabras con las que Giorgo Agamben cierra el encuentro no pueden dejar de resultarnos ahora, de algún modo, proféticas, si pensamos que poco después de esta entrevista, y tras la dimisión de Silvio Berlusconi, el presidente de la República, Giorgio Napolitano, encomendó a Mario Monti la formación de un gobierno técnico encargado de implementar en Italia las reformas y las medidas de austeridad exigidas por la UE. Mario Monti, por supuesto, no llegó a su cargo mediante unas elecciones ni gracias al consenso democrático de la ciudadanía.

Geocrítica del capitalismo

Frédéric Neyrat

A propósito de

David Harvey, *Spaces of Global Capitalism: Towards a Theory of Uneven Geographical Development*, Londres, Verso Books, 2006.

David Harvey, que imparte clases de Antropología en la City University de Nueva York, es sin duda el representante más destacado de una nueva visión de la geografía, una geografía radical que entiende el capitalismo como nuestro Gran Configurador: con tal de garantizar su función parasitaria o vampírica, el capitalismo necesita en primer lugar habilitar un espacio para promover su actividad depredadora, según ha demostrado Harvey en numerosos ensayos, como The Condition of Postmodernity*;* Paris: Capital of Modernity *o* Spaces of Global Capitalism. *En este último trabajo Harvey analiza los dos objetivos inestables, fundamentalmente contradictorios, del capitalismo: en primer lugar, la destrucción del espacio desde la perspectiva de la producción espacial; en segundo lugar, la conversión de toda la mercancía cultural en algo conmensurable desde la perspectiva de su incomparable singularidad. Resta por saber si estamos, en definitiva, ante verdaderas contradicciones.*

Frédéric Neyrat. Doctor en Filosofía, anteriormente director de programas del Collège International de Philosophie y miembro del comité de redacción de la revista *Multitudes*. Sus últimos libros están dedicados a Artaud (*Instructions pour une prise d'âmes*, 2009), Heidegger (*L'indemne. Heidegger et la destruction du monde*, 2008), la ecología política (*Biopolitique des catastrophes*, 2008) y el terrorismo (*Le terrorisme. La tentation de l'abîme*, 2009). Y en 2011: *Conjurations. Essai sur les sociétés de clairvoyance* y *Clinamen. Flux, absolu et loi spirale*.

David Harvey. Geógrafo y catedrático de Antropología en la City University de Nueva York. Teórico social, ha analizado las relaciones que vinculan la economía con espacios concretos. Sus ensayos críticos están consagrados a la organización y estructura de las ciudades en la época contemporánea, determinadas por el sistema capitalista. Es la figura más conocida de la llamada *radical geography*, una nueva forma de entender la geografía y su relación intrínseca con la configuración política y económica del planeta. Entre sus más recientes publicaciones destaca *Spaces of Global Capitalism: Towards a Theory of Uneven Geographical Development* (2006); *El enigma del capital y la crisis del capitalismo* (2010) o *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution* (2012).

Marx, Weber y Durkheim privilegiaron el tiempo y la historia por encima del espacio y la geografía, lo que sin duda está relacionado con la época en que elaboraron sus trabajos. Pues el espacio surge primero en forma de obstáculo a la creación del gran mercado mundial: la abolición del espacio mediante el tiempo significa «reducir al mínimo el tiempo que requiere el movimiento de un lugar a otro»[1]. En este sentido, dice David Harvey, Marx no se equivocó al subordinar el espacio al tiempo, pues eso es lo que se ha producido: el espacio ha sido superado por el tiempo, y el dato primario de este cambio es la aceleración de los intercambios, el veloz frenesí de la maquinaria mercantil de exportación e importación.

Marx no se equivocó, pero él no podía saberlo —de haberlo sabido se hubiera percatado, como buen dialéctico, de que la verdad de su teoría le estaba ocultando la teoría de su verdad—. Pues, para *destruir* el espacio, el capitalismo necesita *producir* espacio. A partir de ese punto preciso puede calibrarse la aportación de David Harvey: «La organización espacial se hace necesaria para la superación del espacio». Una «geografía histórica del capitalismo», asociada a un «materialismo histórico-geográfico» atento a esta dialéctica de las contradicciones que acabamos de ilustrar con el caso de Marx, debe rendir cuenta de tal organización espacial. Aquí, al igual que en *The Condition of Postmodernity*, Harvey invierte la fórmula de Schumpeter sobre la «destrucción creadora»: es la producción del espacio lo que posibilita su abolición. En cierto modo, Harvey toma al pie de la letra *La sociedad del espectáculo,* donde Debord, quien nunca fue indiferente a la cuestión espacial, escribe que el capitalismo «puede y debe reconstruir en este momento la totalidad del espacio como decorado propio» (cap. 8, § 169).

Desde un punto de vista fenoménico, el enfoque en términos de contradicciones espaciales resulta indispensable. ¿Servirá, no obstante, para revelar la verdadera configuración espacial del capitalismo? ¿No esconderá otra contradicción, una nueva ceguera mucho

[1] Karl Marx, *Grundrisse*, 3. Capítulo de *Capital*, 10/18-UGE, París, 1973, p. 59. Trad. cast.: *El Capital*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1998.

más terrible —como si la contradicción espacial no fuera para el capitalismo nada más que un *efecto de superficie*—?

El espacio del capitalismo

Para acelerar el tiempo, es decir, los intercambios, es necesario disponer de la infraestructura requerida por esta aceleración: medios de transporte, líneas ferroviarias, tecnologías adecuadas. Tecnologías que deben ser implantadas —incluso Internet exige una materialización—. Y esa implantación se desarrolla siempre en un núcleo propicio para los ámbitos económico y social, en una ciudad, una red de ciudades, una región. La «continuidad de flujos» exige «configuraciones espaciales fijas», escribe Harvey. Y es aquí donde se produce, nos dice, una «contradicción» fundamental. La geocrítica de David Harvey tiene como objetivo seguir el rastro de las transformaciones de esta contradicción, mostrando cómo el capitalismo intenta resolverla en cada caso y cómo el fénix de la contradicción renace sistemáticamente de su pedestal de hormigón. En efecto, aunque el capitalismo necesite implantarse en un espacio para configurar el mercado y los flujos, la «coherencia estructural» que demanda —y que estructura la producción y el consumo, la oferta de mercancías y la demanda de trabajo, las formas de la lucha de clases, la cultura, etc.— no puede mantenerse demasiado tiempo: la producción capitalista tiende a la sobreacumulación, a la búsqueda de nuevos mercados, a desembocar en nuevos territorios, a la superación de fronteras y, en ese sentido, a la destrucción de toda estabilidad regional, de toda coherencia.

La cuestión más importante pasa a ser entonces: ¿cómo puede mantenerse algún tipo de coherencia regional? Respuesta: mediante la producción de un «espacial fijo», una verdadera chapuza, como da a entender Nicolas Vieillescazes, a quien debemos la traducción francesa del libro, una «solución improvisada», un «truco» que, en definitiva, no resuelve nada, pero que, durante un tiempo, favorece el desarrollo del capitalismo —antes de que las tensiones y las contradicciones afloren de nuevo a la superficie—.

Y he aquí que se nos plantea nuestra primera pregunta: si, como señala perfectamente David Harvey, hay que prestar atención a los objetos y a la geografía, ¿qué tipo de espacio produce el capital?

Cuando Harvey escribe que «la capacidad para zafarse del espacio depende de la producción del espacio» y percibe en este punto una contradicción o «paradoja», ¿no está formulando acaso cierta interpretación unívoca del concepto mismo de espacio? Por una parte, tendríamos las «infraestructuras sociales y físicas fijas, sólidas y en gran medida inmóviles»; por otra, los flujos. Y éstos acabarán por erradicar todo lo inmóvil y estable, exportándolo o destruyéndolo mediante la guerra, si fuera preciso.

Esta dualidad no resulta seguramente válida si la llevamos al extremo; o tal es al menos la hipótesis que vamos a plantear. Y es que el modo de producción de un *espacio abocado a la desaparición* conforma ese espacio como algo *ya* destruido, *ya* consumido, *ya* fluidificado.

En este sentido, Harvey no se equivoca al afirmar que el capitalismo produce espacio —salvo que se trata de un espacio desechable, un «junkspace», para servirnos de una expresión del arquitecto Rem Koolhaas relativa a las concepciones urbanas contemporáneas—. Lo cual puede formularse así: el capitalismo produce espacio *sin producir lugares*, o también: el capitalismo produce no-lugares al producir espacios programados para la producción. En efecto, un lugar puede ser definido como *asimilación simbólica del espacio*, inscrito en una dimensión lingüística (y no sólo signaléctica), histórica (y no sólo utilitaria) y pública (y no sólo publicitaria). Mientras que el espacio es métrico, el lugar se define por una cualidad no métrica —como señala el geógrafo Jacques Lévy: un lugar es un «espacio definido por la no-pertinencia de la distancia en su seno»—.

Así, no parece que se dé en el capitalismo una verdadera contradicción: habría contradicción *si* la arquitectura no hubiera sido destronada por el urbanismo y por sus módulos repetitivos, *si* el espacio producido por el capitalismo revelara alguna vocación de perdurabilidad. Pero no es el caso. El capital tiene como simple objetivo fijar un tiempo en un espacio que ya no cuenta para nada —y todo está ya preparado para su próxima desarticulación—. Para decirlo de manera aún más clara: *el espacio del capitalismo no ha tenido lugar*. Algo que no desmienten los análisis de Mike Davis dedicados a Dubai, ese encuentro de Albert Speer y Walt Disney a orillas de Arabia[2].

[2] Mike Davis, *Evil Paradises: Dreamworlds of Neoliberalism*, Nueva York, The New Press, 2007.

Grandes distancias y pequeñas diferencias

Formularemos las mismas preguntas en lo referente al análisis de las contradicciones que afectan a la mercantilización cultural, que se encuentran en el primer capítulo de *Espacios del capital*. La doble coacción que pende sobre el espacio cultural puede expresarse así: sólo pueden extraerse beneficios de los objetos culturales comercializables, es decir, transformables en mercancía, convertidos en algo similar a cualquier otra mercancía, pero el valor del objeto cultural aparece ligado, sin embargo, a su cualidad incomparable, a su singularidad. Si se trata de un objeto reproducible pierde su singularidad, y por tanto su valor de cambio se reducirá. Es el problema de la «renta de monopolio» en general, la generada «cuando los agentes sociales se encuentran en posición de incrementar sus ganancias durante un largo periodo de tiempo al disponer del control exclusivo de un artículo directa o indirectamente explotable, y que en cierto modo debe ser único y no reproducible», según propone Harvey. Ya vemos dónde radica el problema: por ejemplo, «cuanto más se "disneyfica" Europa, más pierde lo que posee de único y especial». En esto consiste el peligro de la globalización, de la creación de un gran mercado mundial donde todo puede intercambiarse de inmediato sin que el coste de desplazamiento deba tomarse en consideración (situación que corre el riesgo de cambiar con la carestía de materias primas que se avecina).

Para evitar la tendencia a la homogeneización del intercambio generalizado, el capitalismo debe crear forzosamente diferencias, separaciones (entre quienes poseen y quienes son desposeídos), a fin de mantener su renta: de ahí las patentes y derechos de propiedad intelectual. La tesis principal de David Harvey se enuncia así: «El desarrollo de los transportes y de las comunicaciones y la reducción de barreras comerciales han acarreado el declive generalizado del resto de poderes monopolísticos, haciendo que la lucha por el capital simbólico colectivo haya ganado en importancia como base de las rentas de monopolio». Desde ese momento se hace imposible disminuir la inversión inmobiliaria a causa de la actividad turística: actividad que no es en sí misma sino efecto de los cambios estructurales del capitalismo, que debe su supervivencia a la inversión en aquello que todavía puede soportar la degradación generada por el

intercambio que él mismo promueve. Por esa razón, explica David Harvey, las grandes entidades financieras invierten, por ejemplo, en museos como el Guggenheim de Bilbao diseñado por el arquitecto Frank Gehry.

Habría que saber, también en este caso, si estamos realmente ante una contradicción. Consideremos primero lo que Harvey responde a quienes le reprochan «el aparente reduccionismo de su tesis»: se trata de afirmar que el capital debe «impulsar formas de diferenciación y permitir los desarrollos culturales divergentes», al contrario que cualquier enfoque verdaderamente reduccionista y unilateral que sólo advertiría un proceso de homogeneización —del mismo modo que un enfoque unilateral sólo percibiría la destrucción del espacio por el tiempo—. Y eso resulta indudable. No obstante, debemos insistir: ¿qué tipo de diferencias impulsa el capitalismo? Hay que decirlo con rotundidad: a mi juicio, la contradicción se evapora cuando se constata hasta qué punto el capitalismo sólo promueve las *pequeñas diferencias,* no las *grandes distancias*: la «estética de la especificidad cultural» que se aplica a determinados paisajes, ciudades, monumentos, vinos o entornos no es en absoluto contradictoria con esa universalidad plana que se entiende como propia del capitalismo. Y es que, en efecto, no conviene confundir *especificidad* con *variedad infinita*; y eso es lo que produce el capitalismo (como demuestra perfectamente el ensayo de Wim Delvoye, *On the Origin of Species*, un producto como *La vaca que ríe* registra sólo leves variaciones en su paso de una cultura a otra). *La variedad infinita convierte la especificidad en estereotipo* susceptible de ser conectado a cualquier otro estereotipo. Pero un estereotipo no supone más que una falsificación de la especificidad. Recordemos, por ejemplo, el caso de los monumentos reformados para que sean como se cree que eran en la época de su construcción. Se trata de una autenticidad simulada, de segundo grado.

Lo cual no es lo mismo que afirmar, como hace David Harvey, que existe contradicción, ni que decir, retomando el comentario de Nicolas Vieillescazes, que «lo único y lo comparable se convierten en las dos caras de la misma moneda», sobre todo si esa moneda lleva el símbolo del euro o el dólar. Pero Harvey tiene realmente razón cuando nos invita a contemplar el espacio concreto y los objetos como producciones, resultando desde luego esencial «construir una teoría de lo concreto y de lo particular en el marco de

las determinaciones universales y abstractas de la teoría marxista de la acumulación capitalista»; por nuestra parte, creemos que la cuestión de lo *finito* representa también el mayor reto ontológico y político de nuestra época. Pero es necesario no dejarse llevar por el carácter evidente de lo concreto.

El inconsciente topológico del capitalismo

El problema reside en saber cómo articular *la producción del espacio* y *la actividad depredadora del capitalismo*. «La idea de "cultura" está inevitablemente unida al intento de reafirmación de los poderes monopolísticos, precisamente porque las pretensiones de singularidad y autenticidad encuentran su mejor expresión en esa pretensión de la cultura de representar el ámbito de lo singular», escribe David Harvey. Esta cultura espacializada, *seleccionada*, envasada, tiene su fundamento en la actividad depredadora de las prácticas capitalistas que la preceden, como por ejemplo la imposición de patentes sobre las plantas *cultivadas* tradicionalmente por algunos pueblos, o *biopiratería*. Para la industria farmacéutica, o la de cosméticos, la importancia no radica en la autenticidad más o menos imaginaria del lugar (variante secundaria), sino en la eficacia real de la planta (producto de la cooperación primera entre seres humanos y medio ambiente). De ahí que resulte crucial para los teóricos del capitalismo cognoscitivo la «batalla por la ley de nuevos cercamientos [*enclosures*]» (Yann Moulier-Boutang); de ahí la lucha de Vandana Shiva en India. (Cabe recordar igualmente la creación en 2007, en Francia, de un grupo de trabajo dedicado a la biopiratería, integrado por asociaciones como France liberté, ICRA y Paroles de nature, que defienden los derechos de los pueblos indígenas). Es aquí donde se plantea la cuestión estético-política que sólo una mirada educada en la lección marxista es capaz de formular: para la construcción de ese edificio, de ese museo, ¿cuánta sangre ha sido necesario derramar? Exactamente, ¿de dónde procede esa piedra? ¿Y esa madera? ¿Y esa mascarilla? ¿Y ese analgésico? El momento de la calificación cultural comienza con la expropiación del territorio del otro, de sus conocimientos y de sus espacios (de su dominio práctico). Aunque el problema reside en «arrancar los espacios locales de manos del capitalismo para reapropiarlos», no todo debe

ser forzosamente reapropiado; algunas cosas han de abandonarse o destruirse si su elaboración ha costado un precio en sangre de las poblaciones expoliadas. Hay construcciones que no merecen existir. Lo cual puede evitar cierto peligro del que David Harvey nos advierte, el de una «política identitaria local, regional o nacionalista de tipo neofascista».

El hambre, el expolio, la eliminación del ámbito cooperativo… Estas catástrofes primarias *informan*, de un modo muy concreto, el *espacio* producido por el capitalismo, que parece incapaz de participar en la configuración de *lugares*. Por esa razón, sin duda, cabe preguntarse acerca de las contradicciones económico-espaciales del sistema ecotécnico: si éstas fueran tan marcadas como suele suponerse, ¿no se habría ya desplomado el capitalismo sobre sí mismo? Pero no, los capitalistas se las van apañando con unas soluciones que permiten mantener arriba la guardia y rechazar un nuevo golpe. Claro que ningún «espacial fijo» podrá impedir —más bien al contrario, podría decirse— *el daño al mundo viviente* que provoca el capitalismo, esa destrucción de los *entornos*, de la ecosfera de la que David Harvey no se ocupa en el ensayo que comentamos. La destrucción del *entorno* (de lo viviente) no deja desde luego de estar asociada a la incapacidad del capitalismo para constituir *lugares* (simbólicos), y para operar transacciones entre unos y otros. Sin intención aquí de realizar un análisis a fondo de este vínculo, podría decirse lo siguiente: 1) el capitalismo niega la existencia de la única contradicción real que podría arrastrarlo a la perdición, y a nosotros con él: una catástrofe ecológica a escala planetaria; 2) la producción espacial del capitalismo parte de un plan escalonado, unívoco, que sólo conoce contradicciones superficiales incapaces de afectarle en profundidad. Sin duda, la producción de este espacio sin lugares es lo que hace posible nuestra indiferencia hacia el entorno. Una geocrítica ampliada estaría obligada a explicar la naturaleza de este *inconsciente topológico del capitalismo*.

China: ¿última oportunidad para el capitalismo?

Jan-Frederik Abbeloos

A propósito de:

Giovanni Arrighi, *Adam Smith in Beijing. Lineages of the Twenty-first Century*, Londres, Verso, 2007. Trad. cast.: *Adam Smith en Pekín. Orígenes y fundamentos del siglo XXI*, Madrid, Akal, 2007.

Siguiendo los pasos de Fernand Braudel, Giovanni Arrighi ha elaborado una historia global del capitalismo. La irrupción de China en el escenario económico mundial ha echado al traste las teorías sobre la «economía-mundo», tradicionalmente de carácter eurocéntrico. ¿Cómo comprender esta nueva situación? ¿El desarrollo de Asia oriental abre la puerta a una forma diferente de capitalismo?

Jan-Frederik Abbeloos. Imparte clases de Historia universal y Análisis de sistemas-mundo en la Universiteit Gent, y prepara una tesis sobre políticas económicas de extracción del cobre.

Giovanni Arrighi. Profesor del departamento de Sociología y director del Instituto de Estudios Globales de la Johns Hopkins University. Es autor, entre otros libros, de *El largo siglo XX. Dinero y poder en los orígenes de nuestra era* (1994); *Caos y Orden en el sistema-mundo moderno* (1999); y *Adam Smith en Pekín. Orígenes y fundamentos del siglo XXI* (2007).

El economista italiano Giovanni Arrighi ha publicado recientemente la continuación de su libro de 1994, *El largo siglo XX. Dinero y poder en los orígenes de nuestra era*. En este volumen el autor «hizo acopio», según sus propias palabras, de las ideas de Fernand Braudel, Adam Smith, Karl Marx, Henri Pirenne, Max Weber, Joseph Schumpeter y Charles Tilly, para pintar el cuadro de una macrohistoria de la historia del capitalismo desde una concepción crítica con el estudio del «sistema-mundo» moderno llevado a cabo por Immanuel Wallerstein en sus trabajos.

En la tradición de la Escuela de los Annales[1], el libro suponía un ambicioso intento de rendir cuenta del desarrollo económico *dans la longue durée*[2]. Arrighi se había familiarizado con este enfoque en 1979, tras coincidir con Wallerstein en el Centro Fernand Braudel para el Estudio de la Economía, los Sistemas Históricos y las Civilizaciones, en la State University de Nueva York. En aquel entonces el Centro Fernand Braudel estaba reconocido como uno de los principales focos de investigación del sistema-mundo, atrayendo a especialistas de todos los puntos del planeta. El estudio del sistema-mundo histórico hace referencia directamente al concepto braudeliano de «economía-mundo»: «Por economía-mundo, término que he acuñado a partir de la palabra alemana *Weltwirtschaft*, entiendo la economía de sólo una porción de nuestro planeta, en la medida en que ésta conforma una totalidad económica»[3].

Partiendo de la idea de Wallerstein, según la cual el sistema-mundo moderno, que tiene su origen en Europa, se convirtió en un sistema global durante el siglo XIX, los estudiosos intentan encontrar explicaciones teóricas con el fin de entender la naturaleza del

[1] La Escuela de los Annales es una escuela historiográfica que debe su nombre a la revista francesa *Annales d'histoire économique et sociale* en donde se publicaron las primeras propuestas de sus integrantes. La Escuela de los Annales se caracteriza por haber desarrollado una historia en la que se han incorporado otras ciencias sociales como la geografía, la sociología, la economía, la psicología social y la antropología, entre otras (N. del T.).

[2] «En la larga duración». En francés en el texto inglés original.

[3] Fernand Braudel, *La Dynamique du capitalisme*, París, Arthaud, 1985, p. 85. Trad. cast.: *La dinámica del capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

sistema, así como de su expansión. La idea fundamental que vertebra sus investigaciones es que el sistema-mundo se caracteriza de forma primordial por el hecho de ser un sistema *capitalista*. Con anterioridad a 1979 Arrighi estaba, por su parte, ya convencido de la centralidad del concepto de capitalismo a la hora de entender la Modernidad: en sus investigaciones efectuadas en África durante la década de 1960 se dio cuenta de que el colonialismo y el imperialismo suponían dos criterios analíticos que en realidad no ayudaban a comprender un concepto más importante, el de capitalismo. Arrighi expuso ya esta idea en *The Geometry of Imperialism* (1978), pero llevó a cabo su verdadera disección del sistema capitalista en *El largo siglo XX*.

Las concepciones de Arrighi se basan en un supuesto esencial: no hay que buscar la naturaleza y los orígenes del capitalismo en las relaciones de propiedad o en la creación de las instituciones, sino en los cambios internos operados en la relación entre controladores del capital móvil y responsables políticos, relación que se despliega en el sistema interestatal europeo constituido a partir del siglo XIII. Desde ese momento la historia del capitalismo conocerá una serie de ciclos sistémicos de acumulación, cada uno de ellos en respuesta a las capacidades de acción económica y política más importantes del momento. Arrighi apunta de este modo cuatro ciclos: el genovés, el holandés, el británico y el norteamericano.

En 1994 Arrighi pensaba que el ciclo norteamericano estaba tocando a su fin. En línea con sus investigaciones y a partir de la constatación de los límites ecológicos y económicos con que choca la economía capitalista a nivel mundial, apuntaba tres posibles escenarios de futuro. Según el primero, el mundo caerá en esa especie de caos sistémico del cual surgiera el capitalismo hace ahora cerca de seiscientos años. El segundo escenario contempla la intensificación de la capacidad estatal y bélica de Estados Unidos y de sus aliados europeos hasta configurar el primer imperio global absoluto y verdadero. En cuanto al tercero, valdrá la pena citarlo directamente: «[…] el capital este-asiático podría acabar ocupando una posición dominadora en el curso de los procesos de acumulación de capital. La historia del capitalismo, pues, proseguiría, pero según condiciones radicalmente diferentes a las conocidas desde la formación del sistema interestatal moderno. […] La historia del capitalismo […] llegaría a un final en tanto que producto de las

consecuencias involuntarias de los procesos formativos del mercado mundial»[4].

El tercer escenario

A juicio de Arrighi el futuro esta todavía abierto, aunque, como testimonia la ambigüedad introducida en la cita anterior —una historia del capitalismo que proseguiría a partir de otros presupuestos y una historia del capitalismo que llegaría a su término—, parece igualmente suponer una verdadera fuente de contradicción para él. Escrito trece años más tarde, *Adam Smith en Pekín* comienza en el punto en que concluía *El largo siglo XX*. Ya no hay ambigüedad: Arrighi piensa ahora que la probabilidad de que veamos nacer «una sociedad de mercado globalizado con centro en Extremo Oriente» se ha incrementado, en sintonía con el desarrollo de «la economía mundial capitalista» tal como la conocemos hoy. Este cambio, que afecta a la naturaleza de la economía mundial, sería consecuencia del derrumbe geopolítico de Estados Unidos y del desplazamiento del epicentro de la economía política mundial desde Norteamérica hacia el Extremo Oriente, algo que la actual crisis del euro no hace sino confirmar. Un Oriente que ya no habría que entender como el archipiélago capitalista conformado, al igual que en 1994, por Japón, Taiwán, Hong Kong, Corea del Sur y Singapur. Sería sólo China. Lo cual acarrea a Arrighi un problema, el de «ajustar» el desarrollo de China al análisis histórico efectuado en *El largo siglo XX,* mostrando de qué manera ese desarrollo es lo suficientemente vigoroso como para desvincular la naturaleza misma de la economía global de una economía estrictamente capitalista, conduciéndola hacia una economía de mercado mundial; de lo que se trata, finalmente, es de explicar lo que representa en realidad este cambio —de ahí el subtítulo de la obra, *Lineages of the Twenty-First Century* [Linajes del siglo XXI]—.

Arrighi aprovecha para rebatir la crítica habitual que se hace a los estudios del sistema-mundo, la de ser tan eurocéntricos que resultan incapaces de comprender que éste ha sobrepasado hace

[4] Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century: Money, Power and the Origins of our Times*, Londres, Verso, 1994, pp. 355-356. Trad. cast: *El largo siglo XX. Dinero y poder en los orígenes de nuestra era*, Madrid, Akal, 1999.

tiempo las fronteras de Europa. Crítica que fuera realizada, y lanzada explícitamente a Arrighi, por el precursor de la teoría de la dependencia y del propio análisis del sistema-mundo, André Gunder Frank, fallecido en 2005: «Por aquel entonces Giovanni Arrighi creía que el origen del capitalismo se encontraba en las ciudades italianas, extendiéndose desde ahí mediante los sucesivos ciclos de revoluciones financieras [...]. También por entonces, y esa tendencia no ha hecho sino acentuarse con el tiempo, Giovanni descubría la importancia de China y su papel fundamental en el desarrollo de la economía mundial, por más que su importancia fuera limitada, e incluso nula, para el desarrollo institucional del capitalismo tal como se conoce en Europa. La única solución al alcance de Giovanni, creo yo, pasa por cortar el nudo gordiano del capitalismo de un solo tajo»[5].

Considero que *Adam Smith en Pekín*, dedicado a Gunder Frank, es la respuesta de Arrighi a tal crítica. De esta forma, intenta salvar el análisis propuesto en *El largo siglo XX* y propone como idea que el sistema-mundo moderno es un sistema capitalista, pero yuxtapone la historia de este capitalismo a la de una sociedad de mercado globalizado con centro en Asia oriental, inmersa ésta en el sistema capitalista europeo pero quizá a punto de tomar su relevo. Ahora bien, como veremos, Arrighi, al igual que muchos otros comentaristas, no tiene una idea precisa de lo que el progreso económico de Asia oriental puede significar para el mundo o para el sistema-mundo.

Arrighi ajusta el dato «China» a su propia exposición histórica, evocando la diferenciación establecida por Adam Smith entre vía natural y vía antinatural, retrógrada, de desarrollo económico. Según la vía natural la mayor parte del capital comienza por dirigirse a la agricultura, después a la producción manufacturera y, por último, al comercio exterior. Arrighi sigue a Smith para incluir en esta descripción el desarrollo económico alcanzado por China y Asia oriental hasta el siglo XIX, hasta el momento en que China se abre al comercio exterior bajo la presión de Europa y comienza a caminar por la vía del desarrollo europeo antinatural. Vía cuyo vector de desarrollo económico cambia de sentido: el comercio exterior exige una producción manufacturera más perfeccionada, mejor adaptada

[5] Véase André Gunder Frank, *Changes in my View about Dependence and Capitalism*, sin fecha, puede consultarse en http://www.rrojasdatabank.org/agfrank.

a ese comercio, mientras la articulación de manufactura y comercio exterior tiene como resultado una importante serie de avances agrícolas.

Puesto que los fundamentos del beneficio capitalista europeo se basan en el comercio a larga distancia, los capitalistas implicados en este tipo de comercio operaban por definición al margen de cualquier jurisdicción nacional europea. Por esa razón, ningún estado europeo estaba en disposición de conseguir los ingresos necesarios en el interior. A los estados europeos les interesaba en especial la salvaguarda —y en lo posible la expansión— de este comercio a larga distancia, que les permitía atraer a los inversores y sus ganancias, destinando el aumento de ingresos a la construcción nacional. Esta mezcla de feroz competencia mercantil entre los estados europeos por los beneficios del comercio a larga distancia y la voluntad de controlar ese comercio se traduciría en una especie de *vals* incómodo entre los Estados y los comerciantes/financieros/capitalistas internacionales, dependiendo estos grupos unos de otros pero aspirando a conseguir objetivos radicalmente diferentes. Un *vals* dubitativo o «memorable alianza» entre el Poder y la Opulencia del que dieran ya cuenta Jakob Viner y Max Weber, al menos en lo concerniente a la era mercantilista de los siglos XVII y XVIII. En *El largo siglo XX* Arrighi demuestra que este *vals* es en realidad característico de la historia económica europea en su totalidad y que el tipo de intercambio político entre el poder de Estado y la capacidad de acción comercial no ha hecho sino evolucionar con el tiempo.

Vías híbridas de desarrollo económico

Por idóneamente características que parezcan estas clasificaciones, Arrighi cree, sin embargo, que los vectores de desarrollo de los sistemas este-asiático y europeo circulan en direcciones opuestas. Pese a reconocer que el comercio ha sido, en un sentido general, importante en ambos sistemas, destaca que el peso económico y político relativo del comercio a larga distancia frente al comercio a corta distancia tiene, en comparación, un papel mucho más destacado dentro del sistema europeo. En opinión de Arrighi, este diferente desarrollo económico permite entender por qué el sistema este-asiático no muestra tendencia a la expansión geográfica

y al belicismo, y por qué su objetivo es la formación de una economía de mercado nacional. Una economía de mercado diseñada con mayor rigidez por el poder político central chino que por sus homólogos europeos, a partir de «un ideal confuciano de armonía social nunca olvidado que se ha puesto al servicio de una lucha desenfrenada por el mercado». Arrighi no niega la presencia de grupos capitalistas en China, pero afirma que éstos nunca han podido hacer de su voluntad acumulativa de capital la piedra angular del desarrollo económico nacional. Eso es exactamente lo que sucedió en Europa, donde el poder político, al igual que la riqueza económica, dependían del comercio a larga distancia y, por consiguiente, uno del otro. He aquí lo que produce las sinergias entre militarismo, capitalismo y expansión territorial que caracterizan la forma de desarrollo europeo descrita por Arrighi en *El largo siglo XX*.

Arrighi debe, por supuesto, abordar la cuestión del lugar de China en el seno del mundo económico, una vez que el llamado «Imperio del Centro» se abrió al comercio exterior en el siglo XIX. Si en Asia oriental en general, y en particular en China, la vía de desarrollo económico seguida es diferente a la europea, ¿qué sucede cuando las dos se encuentran? Arrighi piensa que la incorporación subalterna de Asia oriental ha alterado, pero no destruido, el equilibrio regional preexistente de desarrollo mercantil. «Y lo que es aún más importante, con su incorporación ha contribuido a la actual transformación del sistema occidental. El resultado es una entidad político-económica híbrida capaz de ofrecer un entorno especialmente favorable al renacimiento económico este-asiático, así como a la transformación del mundo que había surgido, y que excedía la capacidad de comprensión de las teorías basadas en el caso occidental»[6].

Arrighi contempla la hibridación de las vías desarrollistas occidental y extremo-oriental como un proceso de doble sentido. A finales del siglo XIX y comienzos del XX se realizó la convergencia de Extremo Oriente hacia la vía occidental, lo cual acarreó, como cabía esperar, «consecuencias desastrosas para cada uno de los Estados de Asia oriental, incluyendo Japón, cuyos éxitos iniciales en la escena política imperialista finalizarían con el holocausto nuclear

[6] Véase André Gunder Frank, *Changes in my View about Dependence and Capitalism*, sin fecha, puede consultarse en http://www.rrojasdatabank.org/agfrank.

de Hiroshima y Nagasaki». Pero después Arrighi observa que Occidente, por su parte, se ha dirigido hacia la vía extremo-oriental desde el momento en que Estados Unidos convirtió la periferia del antiguo sistema de alianzas comerciales, donde China desempeñaba un papel esencial, en la periferia de un sistema de alianzas centrado en Estados Unidos. Desde la época en que EE UU abrió sus primeras brechas en Asia oriental, las relaciones interestatales se han ido acercando de nuevo al modelo indígena, reemprendiendo China las habituales relaciones diplomáticas con sus antiguos vasallos. Situación desencadenante de un renacimiento económico regional no dirigido por unas empresas multinacionales conectadas verticalmente, sino por una red informal y por la revitalización a nivel secundario de la pequeña empresa (dos fenómenos incitados por las multinacionales). Y si bien el sistema japonés de subcontrataciones a varios niveles encabezaba inicialmente una tendencia mundial a la subcontratación, la diáspora capitalista y las comunidades chinas de comerciantes supieron ponerse a su altura aprovechando su posición de intermediarios mercantiles y financieros entre Japón y el comercio local en la mayor parte de los países del sudeste asiático. Contando con la audacia de los inmigrantes procedentes de la China comunista y actuando bajo el paraguas del embargo norteamericano al comercio con la República Popular China, los chinos del extranjero conformarían una de las redes capitalistas más poderosas de Asia oriental, sobre todo tras reintegrarse su país al mercado mundial desde la década de 1980.

Una vez analizado el actual desarrollo chino, Arrighi propone una serie de hipótesis más discutibles. Pese a que podamos estar de acuerdo en que, efectivamente, parece a punto de producirse el desplazamiento del epicentro de la economía política mundial, desde Norteamérica a Extremo Oriente, no se ve con claridad cómo este cambio podría llegar a modificar radicalmente el curso de la historia mundial y de paso originar una sociedad de mercado mundial.

Y en lo referente a la época actual tampoco parece que el proceso político-económico fundamental, «que fue a finales del siglo XX el mismo de hace uno, dos, cuatro o incluso seis siglos atrás», haya registrado un importante cambio cualitativo, lo que resta al esquema analítico de Arrighi gran parte de su valor explicativo y predictivo. Al mismo tiempo, no se aclara suficientemente el papel de Estados-ciudad como Singapur o de Estados con un peso

continental como China, por un lado, y el de las multinacionales y la red más informe de subcontratistas, por otro. Razón por la cual el propio Arrighi opta por ser prudente en sus previsiones.

Con hibridación o sin ella, Arrighi se ve obligado a reconocer que el rápido crecimiento económico de China no ha ido parejo a la apertura de vías para un desarrollo ecológicamente sostenible, ni en su caso ni en el del resto del mundo. Sobre todo teniendo en cuenta, ahora que el ansia de beneficios ha conquistado China, la dificultad de dar marcha atrás, algo de lo que Arrighi se muestra perfectamente consciente. Lanzando una densa sombra sobre sus propios análisis, Arrighi se pregunta si el espíritu de Marx sigue vivo en Pekín, sin poder discernir con claridad «si el gobierno chino no estará más bien a punto de convertirse en un comité cuya máxima función es gestionar los negocios de su burguesía nacional».

¿Algo nuevo bajo el sol del capital?

En lugar de considerar a China como el simple foco de un nuevo ciclo sistémico de acumulación, Arrighi profetiza la creación de una nueva forma de economía-mundo, por más que gran número de intelectuales, entre ellos David Harvey, pongan actualmente en duda la idea de que el gigante asiático esté a punto de entrar en una vía de desarrollo económico significativamente diferente a las seguidas en el pasado por los principales Estados capitalistas[7].

Con algo de distancia, el mensaje político de *Adam Smith en Pekín* parece reducirse al aserto según el cual el futuro de la economía mundial no se encuentra ya en manos de Europa o Estados Unidos, es decir, de Occidente, un futuro que podría ser esperanzador si China y los demás Estados del Sur recuerdan sus antiguas recetas para mantener un desarrollo más equilibrado y más orientado al mercado.

Hay quien no dudará en calificar de ingenuo este mensaje, y en el *Financial Times* Geoff Dyer describe a Arrighi como un intelectual de izquierdas a la espera de que «el crecimiento de China (y de India) alumbre un mundo de carácter más multilateral, un mundo

[7] Véase, por ejemplo, Ignacio Ramonet, «Chine, mégapuissance», *Le Monde Diplomatique*, agosto de 2004.

capaz incluso de poner fin a la hegemonía estadounidense y de forjar un nuevo tipo de sociedad, que conlleve menos desigualdades sociales y menores daños ecológicos que las de Estados Unidos y Europa»[8]. Pero las concepciones de Arrighi no suscitan probablemente demasiado consenso ni siquiera entre la izquierda. Por ejemplo, su percepción de la realidad entra en flagrante contradicción con la de Antonio Negri y Michael Hardt, que defienden la idea, ahora habitual en ciertas corrientes de izquierda y en el movimiento altermundista, de que la subordinación del poder estatal a la acumulación capitalista es hoy por hoy absoluta, y que los Estados han perdido definitivamente su soberanía en relación al capital[9], una idea que la actual crisis de soberanía europea, vinculada a la propia crisis económica, no hace sino consolidar. Arrighi piensa, sin embargo, que la «economía-mundo capitalista» podría transformarse en una «sociedad mundial de mercado con centro en Asia oriental», una sociedad que privilegiaría de forma menos marcada los intereses de acumulación capitalista. El futuro dirá si estos sueños utópicos encierran alguna realidad o si, por el contrario, no hay nada nuevo bajo el sol del capital, ahora que el Extremo Oriente está alcanzando el desarrollo económico.

Quien quiera comprender la homogeneidad del desarrollo económico de China y de Asia oriental habrá de diferenciar con claridad entre política nacional e internacional, algo que Arrighi no hace —o al menos, no de modo consecuente—, tal como señala Bin Wong[10]. Para entender la importancia de esta diferencia basta con echar un vistazo a la política europea, que promueve la competitividad en el seno de la Unión (para impulsar el crecimiento del mercado) pero impidiendo, en el exterior y en numerosos ámbitos, la competitividad económica con el fin de proteger a sus agricultores, a sus productores y a sus empresarios. Pero volvamos ahora a China: a escala nacional, el balance social y ecológico está lejos de resultar satisfactorio. Sus industrias provocan catástrofes ecológicas, y la represión de los disidentes políticos, la censura y la ausencia de derechos civiles y derechos humanos (¿exclusivamente occidentales?) parecen evidentes. No es fácil adivinar cómo conseguirá China

[8] Geoff Dyer, «Enter the dragon», *The Financial Times*, 2 de noviembre de 2007.

[9] Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, París, Exils, 2000. Trad. cast.: *Imperio,* Barcelona, Ediciones Paidós, 2009.

[10] R. Bin Wong, «Review of *Adam Smith in Beijing*», *Journal of Global History*, 2 (2008), p. 284.

incorporar su ingente cantidad de tierras y trabajadores a una economía en pleno crecimiento, ni tampoco cómo logrará regular cuestiones como el derecho de propiedad o la corrupción de los miembros locales del partido. En lo referente al papel que puede desempeñar China a escala internacional, no parecen existir grandes diferencias entre lo que la lleva a mirar más allá de sus fronteras y lo que llevó a las grandes potencias en plena expansión a hacer lo mismo en el pasado. China es relativamente pobre en materias primas, y considera a América Latina, y más aún a África, suministradoras de los recursos necesarios para su desarrollo económico. Es cierto que, por su lado, los dirigentes políticos africanos no ven a China como una nueva potencia imperialista dentro del tablero internacional, entendiendo por el contrario que sus inversiones son fruto de un movimiento de cooperación Sur-Sur sin que, por tanto, estén sometidas a las mismas condiciones establecidas en el caso de las inversiones occidentales. Por otra parte, el surgimiento de un *consenso de Pekín* y su insistencia en la soberanía nacional y en el multilateralismo pueden resultar igualmente sospechosos de ser meros pretextos para negociar con regímenes tanto democráticos como dictatoriales, así como para legitimar, por ejemplo, el rechazo chino a cualquier intervención exterior en la crisis de los derechos humanos acaecida en Sudán.

Por sorprendente que parezca, esta llamada a un moderado optimismo en cuanto al crecimiento de Asia oriental no debe calificarse, según algunos, simplemente de ingenua: cierto número de intelectuales cree que resulta incluso peligrosa. Sería la «incómoda verdad» de Arrighi, como prueban las reacciones alérgicas que ha suscitado *Adam Smith en Pekín* en las reseñas escritas por George Walden, antiguo diplomático y miembro del Parlamento británico, y Gregory Clark, profesor de Economía de la UC-Davis. Los artículos de Clark y Walden no se ocupan de la exposición histórica de Arrighi, centrándose antes bien en su mensaje político. Walden teme que *Adam Smith en Pekín* sirva para que se abra paso a «una nueva y dudosa ortodoxia» sobre China basada en argumentos que hacen gala «de una mezcla de maniqueísmo y masoquismo»[11]. Por su parte, Clark resta todo crédito al libro, afirmando que «no es más que una camuflada

[11] George Walden, «Adam Smith Goes to China, Marxists Cheer in Dodgy New Orthodoxy», *Bloomberg News*, 18 de noviembre de 2007.

diatriba antimercado, anticapitalista y antioccidental»[12]. Ambos críticos revelan la agitación que recorre tanto la universidad como la política, ahora que la historia de la «globalización» o de la «civilización» tiene sus prolongaciones en el Este. La de Arrighi representa una voz destacada dentro del debate, pero con escasas posibilidades de ser escuchada. Pese a lo provocador de su argumento principal, *Adam Smith en Pekín* resulta de difícil lectura al mantener el autor múltiples y complejos debates teóricos con David Harvey, Robert Brenner y, por supuesto, Adam Smith. Lo que estas discusiones aportan en apoyo a la tesis central no está siempre demasiado claro, dificultando a veces una exposición más directa que podría atraer a un público más amplio que el universitario. El ensayo se revela por lo demás susceptible de interesar a los historiadores ocupados en una concepción global de la economía y del mundo. En un momento en que, como señala Gunder Frank, muchos historiadores están en proceso de *re*-orientación, *Adam Smith en Pekín* puede servirles como exposición estructural del despliegue de un sistema europeo y extremo oriental que exige ser puesto a prueba y, en lo posible, desarrollado. Por ejemplo, Mark Elvin destaca que en las dos vías de desarrollo económico estudiadas por Arrighi el acento recae sobre el vínculo directo entre política y comercio en detrimento del papel desempeñado por la tecnología, siguiendo a Marx y Smith[13].

Las diferencias entre Este y Oeste que descubre Arrighi en cuanto al predominio del comercio a larga distancia, a la lógica expansionista ligada a la formación del Estado o también a la salvaguarda de los intereses del capital o del mercado, son tres argumentos que exigen un estudio más detallado. Sería necesario juzgar su solidez y comprobar si la tesis de Arrighi, que plantea la equivalencia entre Europa u Occidente y el capitalismo, por un lado, y entre Asia oriental y la sociedad de mercado, por otro, se revela válida tanto en el pasado, el presente y el futuro. Personalmente, me gustaría poder escuchar más a menudo las opiniones de los especialistas en Asia oriental sobre las posturas de Arrighi, así como sus juicios sobre la evolución de la política económica de Asia oriental desde 1850 hasta nuestros días. ¿Nos escuchan?

[12] Gregory Clark, «China as the Antidote to Oppression and Exploitation?», *The Chronicle Review*, 54, 27, p. 16.
[13] Mark Elvin, «The historian as Harusplex», *New Left Review*, 52 (2008), p. 75-99.

El laboratorio sudamericano

Giuseppe Cocco

A propósito de:

Marc Saint-Upéry, *Le Rêve de Bolivar. Le défi des gauches sud-américaines*, París, La Découverte, 2007. Trad. cast.: *El sueño de Bolívar. El desafío de las izquierdas sudamericanas*, Barcelona, Ediciones Paidós, 2008.

Pero ¿qué está pasando en América del Sur? Entender las dinámicas transformadoras e innovadoras que animan de una forma sin precedentes a los países de ese continente exige un verdadero vuelco en la mentalidad de los observadores europeos. Marc Saint-Upéry nos invita a realizar este cambio de perspectiva gracias a un monumental y poblado fresco sobre las nuevas fuerzas de izquierda sudamericanas y su anclaje en las diferentes realidades sociales y étnicas.

Marc Saint-Upéry. Periodista y traductor, miembro del comité de redacción de la revista *Mouvements*. Ha traducido diversos títulos de Mike Davis, Amartya Sen, Jeremy Rifkin y Robert Fisk, entre otros.

Giuseppe Cocco. Sociólogo y economista, militante del movimiento «Autonomia», es coordinador del Laboratório Território e Comunição de la Universidad Federal de Río de Janeiro. Es autor, junto a Antonio Negri, de *GlobAL: biopoder y luchas en una América Latina globalizada*, Barcelona, Paidós, 2006.

Con su reconstrucción a escala continental de la nueva situación política sudamericana, Marc Saint-Upéry ha llevado a cabo una verdadera proeza. Estamos ante una labor formidable, atenta al detalle y al mismo tiempo capaz de comprender la relevancia de este giro continental tan significativo como seguramente único en la historia de la región, la historia de un subcontinente marcado siempre por la herencia colonial (el colonialismo del poder, como dirían Quijano, Mignolo o Dussel), por una parte, y por una doctrina Monroe que lo reducía al estatuto de simple patio trasero de Estados Unidos, por otra.

En primer lugar, tal como su título indica, el libro refiere el ciclo político y social que actualiza el proyecto de Bolívar de constituir una unidad latinoamericana, una entidad independiente que mira a la integración continental. En ese sentido, el autor se suma a los especialistas que descubren, más allá de sus diferencias, similitudes en las distintas trayectorias de los gobiernos de cada país, tanto política como económicamente (en especial, por vía de la ampliación de Mercosur). Desde tal perspectiva, la ruptura con toda dependencia no significa ya una desconexión de carácter nacionalista y soberanista, sino el paso hacia una gobernación interdependiente.

En segundo lugar, aun discutiendo la existencia de una línea que separara las políticas moderadas puestas en marcha en Brasil por Lula de las más radicales encabezadas por Chávez, Saint-Upéry describe un panorama enormemente variado: no es «la» izquierda latinoamericana la que ha llegado al poder, sino «las» izquierdas. Estamos asistiendo a la aparición de múltiples fuerzas y dinámicas. Aunque el libro propone elementos de reflexión sobre la especificidad de los casos brasileño y venezolano, entre el activismo verbal de Chávez por una parte y el colosalismo geográfico, demográfico y económico que inició el Brasil de Lula por otra, también nos alerta de las simplificaciones que, a partir de las discrepancias entre ambos *leaderships*, alimentan el «mito de las dos izquierdas». Algo que queda ejemplificado, ya desde las primeras líneas de la introducción, con el episodio del desfile bolivariano de la escuela de samba Vila Isabel de Río de Janeiro, durante el carnaval de 2006.

Financiado por la compañía petrolera venezolana (PDVSA), Vila Isabel ganó el primer premio e hizo desfilar en el sambódromo «al heterogéneo panteón de la izquierda continental»: Bolívar, Che Guevara, Allende, Tiradentes, José Martí, Neruda y Vinicius de Moraes. Dos años después, la misma escuela de samba convirtió en tema de su desfile el mundo laboral, con el apoyo de la Confederación Única de Trabajadores (CUT).

Esta variedad de trayectorias, así como la heterogeneidad de los referentes ideológicos adoptados, lleva a Saint-Upéry a tratar una multitud de temas: ahí encontramos las más bellas páginas del libro y a la vez algunas claves de lectura acerca del viraje político producido con el nuevo siglo. El agotamiento del Consenso de Washington conduce a una nueva crisis, una crisis «de base etno-racial, la de la discriminación social» latinoamericana: «En toda Latinoamérica […] los sectores populares sojuzgados o marginados son de piel oscura y ojos rasgados, y tienen el cabello más negro o crespo que los miembros de las élites y de las capas superiores de la clase media».

Semejanzas y diferencias de las izquierdas latinoamericanas

La organización del libro en cinco capítulos proporciona una idea inmediata de sus principales preocupaciones y de su recorrido. Los tres primeros capítulos están dedicados a los tres grandes países que han servido de referencia: el Brasil de Lula, la Venezuela de Chávez y la Argentina de Kirchner. Los dos últimos capítulos versan sobre dos temas de carácter transversal y estratégico: los problemas étnicos y raciales, por un lado, y la reflexión sobre los diferentes modelos de inserción global de América latina, «entre el Imperio y el mar abierto [frase de Winston Churchill]», por otra.

Aunque la presentación de estas tres importantes experiencias «izquierdistas» sudamericanas, así como el capítulo dedicado a las formas de inserción del continente en el mundo globalizado, están redactados en un estilo puramente periodístico, los análisis consagrados al «color político del poder» en el cuarto capítulo tienen algo de estudio etnográfico. Saint-Upéry traza en lo relativo a cada país un cuadro riguroso del periodo referenciado: de las diferentes fuerzas —políticas, sindicales, sociales— en juego; de sus grandes retos; y, finalmente, de las posturas de las élites dominantes, y en

especial de los medios de comunicación. Estas páginas ofrecen un minucioso retrato de las particularidades de los tres grandes gobiernos, de los conflictos internos, dificultades y matices políticos que los caracterizan y que permiten hacerse una idea clara de las problemáticas que marcan y atraviesan cada país. De esta manera surge una visión de conjunto y a la vez en detalle sobre los desafíos a los que debe hacer frente cada región. No obstante, cabe lamentar la ausencia de una mayor profundidad teórica que permitiría situar mejor el debate en el seno de la izquierda mundial, y en especial en el de esa izquierda llamada altermundista. Además, el tremendo esfuerzo realizado para mostrar las distintas facetas del proceso de transformación que está en curso se ve lastrado en parte por cierta fragmentación, en la medida en que esta labor de registro no se basa en el análisis material de la globalización y del «nuevo mundo» del trabajo ni, de modo más general, del capitalismo contemporáneo.

Así, al contrario de lo que sucede en Europa, escenario de una involución de cariz neoconservador, simbolizada por las medidas de criminalización de los inmigrantes y, más recientemente, por la respuesta generalizada a la crisis del euro, el agotamiento del proyecto neoliberal está dando lugar en Latinoamérica a diversos experimentos políticos progresistas. Al mismo tiempo, esos experimentos se llevan a cabo al margen de las concepciones neosoberanistas y antiglobalizadoras características del movimiento del Fórum Social Mundial y de buena parte de su literatura. Por el contrario, es la propia dinámica de la globalización la que ha posibilitado la actual fase de radicalización democrática en Latinoamérica y la que define su horizonte de posibilidades. No se trata sólo de recordar el origen de las divisas que permitieron a Chávez articular sus políticas sociales (las misiones «bolivarianas» con sus médicos cubanos) y el «festín petrolífero». Ni tampoco de centrar la atención en la importancia política y económica de los ejes de cooperación Sur-Sur iniciados por Lula con los países árabes, India y China —ejes de exportación que, además de haber permitido la recuperación del equilibrio macroeconómico del país en la época de su primer mandato, le permitieron hacer frente después a las turbulencias propias de la crisis de las *subprimes* norteamericanas y desvincularse, en gran medida, de sus consecuencias—. No hay necesidad, en fin, de detenerse sobre el papel de las exportaciones de

materias primas agrícolas en la reactivación de la economía argentina durante el primer gobierno Kirchner.

Mucho más interesante resulta observar cómo el horizonte gubernamental de interdependencia encuentra en la nueva dinámica económica de las políticas sociales un impulso sin precedentes en la región. Es la primera vez que el crecimiento (y la inflexión de las políticas económicas) revierte en una redistribución de las ganancias y no al contrario. Así, aunque sea de forma moderada, la reducción de las desigualdades se ha producido gracias a una apreciable tasa de crecimiento. De hecho, estas políticas sociales, iniciadas a veces gracias a la presión de los grupos activistas de nueva creación (como los «piqueteros» argentinos), pero más a menudo en virtud de la afinada sensibilidad social de presidentes salidos de los ámbitos más marginales (como sería el caso de Chávez y Lula), han supuesto un indudable éxito social, político y económico que no habían previsto las distintas corrientes de «izquierda», con todas sus variantes y matices teóricos o ideológicos. En general se trata de políticas sociales de transferencia monetaria que tienden a la creación de una renta universal. En Brasil, por ejemplo, once millones de familias, es decir, aproximadamente cincuenta millones de personas, se benefician de al menos uno de tales programas (*Bolsa Familia*).

Indios en la ciudad

Es en este punto donde aparece, al margen de las diferencias y dificultades inherentes a cada caso, el elemento radicalmente novedoso de este viraje. La llegada al poder de un inmigrante *nordestino* semianalfabeto en Brasil, de un *zambo* tosco e ignorante en Venezuela, de un indio aimara boliviano y de un superviviente *montonero* argentino no son hechos simplemente simbólicos. Es, en efecto, el «universo mulato y mestizo» del mundo poscolonial americano el que, al fin y por primera vez, toma la palabra. Los respectivos gobiernos de estos líderes tienen probablemente algo de ambiguo y no responden a ninguno de los modelos elaborados por las diferentes corrientes de la izquierda: son gobiernos caracterizados por el populismo petrolífero de Chávez, la austeridad monetaria de Lula y el neoperonismo de Kirchner. Pero los tres anuncian una nueva

sensibilidad «popular»: una capacidad sin precedentes para percibir la pujanza de los más desfavorecidos, reconocer su diversidad cultural y enfrentarse a la perversa relación que liga íntimamente discriminación etno-racial y pobreza. Es aquí donde reside el verdadero cambio paradigmático: los nuevos gobiernos se ven concernidos por el devenir-pobre de Latinoamérica, y es así como se originan los elementos de invención e innovación que los caracterizan.

Los relatos de Saint-Upéry sobre el ambiguo racismo brasileño, el indianismo andino de geometría variable y la figura de los «virtuosos en el juego de las identidades» nos sumergen directamente en el complejo contexto de las innovaciones políticas que, atravesando el conjunto de los nuevos gobiernos sudamericanos, contribuyen a hacerlos opacos a la interpretación según los esquemas de la izquierda tradicional y «republicana». Saint-Upéry se ocupa de reconstruir con cuidado el debate brasileño sobre las políticas de *affirmative action* y propone un interesante punto de vista sobre los innovadores experimentos emprendidos: «El país de Lula y de Gilberto Gil está seguramente a punto de ofrecer al resto del mundo si no un modelo, sí al menos un espacio pragmático de referencia. Lo que nos sugiere, en cualquier caso, es que no estamos obligados a elegir, como a menudo parece hacerlo la caricatura de debate generado en Francia en relación al "multiculturalismo", entre las identidades comunitarias rígidas y antagonistas, por una parte, y la ciega uniformidad del universalismo republicano más intransigente, por otra». Volviendo a las dinámicas concretas de los países andinos (Bolivia, Ecuador, Perú), Saint-Upéry evoca el «juego de muñecas rusas de estas pertenencias múltiples», el «movimiento indígena que navega entre diversas opciones que se entrecruzan, separan y bifurcan: oponerse al poder del Estado, convertirse él mismo en poder de Estado, crear espacios para poderes más o menos autónomos en el seno del Estado» —separaciones y bifurcaciones que «expresan cierta ambivalencia en relación al poder que recorre sistemáticamente todas las instancias organizativas del movimiento indígena, desde la cima a la base»—.

Esta sección del libro invita a hacer dos observaciones. Por una parte, cabe lamentar la falta de profundidad en cuanto a las dinámicas relacionadas con los indios de las tierras bajas amazónicas, y por lo tanto a las implicaciones estratégicas —para la Amazonia— de la política del gobierno Lula y su continuadora, Dilma Rousseff, en materia de reservas indígenas. Por otra, es destacable que el libro

alcanza a desarrollar una perspectiva propia en su visión del indianismo andino y las complejas y contradictorias relaciones que éste mantiene con los fenómenos de urbanización[1].

En relación a este tema ocupa un espacio importante la realidad que se vive en la *favela* de El Alto (en La Paz), pero también en la periferia del Gran Buenos Aires, en Argentina, y por supuesto en todas las grandes ciudades de Brasil. «Las grandes metrópolis latinoamericanas cuentan con sus cinturones de pobreza —recuerda Saint-Upéry—. El vocabulario cambia en cada país: *favelas, barrios jóvenes, poblaciones, invasiones, suburbios, ranchos, villas miseria* [en castellano en el original]; pero los paisajes urbanos son casi siempre los mismos». Es ahí donde «la miseria y el subempleo engendran las monstruosidades sociales que alimentan las pesadillas de las clases medias». Es ahí donde se produce y reproduce un enfrentamiento, tan violento como insensato, con el biopoder, regulando las poblaciones urbanas de inmigrantes mediante la articulación de formas soberanistas arcaicas y los medios más avanzados de control. El derecho a matar se mezcla con el derecho a vivir, y la policía actúa como el ejército mientras los ejércitos operan como la policía.

Pero precisamente en estas guerras de megápolis se encuentra el actual momento de inflexión democrática sudamericana y ésta se juega aquí su futuro. Las laderas con población indígena y mestiza, a lo largo de las cuales se precipita el *altiplano*, funcionan como «cabezas de puente» de la favela de El Alto, «el gran municipio vecino y gemelo de La Paz, donde la casi totalidad de sus 800.000 habitantes se consideran a sí mismos indios urbanos y mantienen estrechos vínculos con las cercanas tierras aimara del interior». Debido a las dinámicas de mestizaje, las favelas se nos muestran como monstruos híbridos: constituyen el auténtico territorio de lucha. Luchas como las desencadenadas en la «guerra del gas», es decir, en esa insurrección tanto indígena como urbana que tuvo lugar en

[1] Una perspectiva bien diferente, por ejemplo, a la aportada por Mike Davis, que en *Planeta de ciudades miseria* (Madrid, Foca, 2007) proporciona una impresionante cantidad de datos sobre las megalópolis de todo el mundo y sobre la pobreza y marginalidad relacionadas con el urbanismo salvaje y caótico del Tercer Mundo. Paradójicamente, teniendo en cuenta su vertiente militante, Mike Davis recurre a un punto de vista tecnocrático (el de los expertos en urbanismo y sociología urbana), ignora las componentes técnicas y políticas del trabajo en las metrópolis del Sur (por más que prometa la publicación de un próximo segundo tomo más centrado en cuestiones políticas, *Governing the Poor*), y acaba formulando tesis que podrían calificarse hasta cierto punto de conservadoras.

El Alto, así como en el movimiento de los *piqueteros* argentinos, conformado e inervado también por inmigrantes bolivianos que aportan su experiencia organizativa territorial y sus formas específicas de lucha: el *corte de ruta*, que se sirve del piquete de huelga para la interrupción del tráfico rodado. Y estos medios de lucha se descubren igualmente en la insurrección de Caracas (el Caracazo), que anticipaba ya en 1989 las movilizaciones sociales contra el Consenso de Washington y que inspiraría, en 1992, el primer intento de toma del poder por parte de un joven oficial paracaidista «hasta entonces absolutamente desconocido: Hugo Rafael Chávez Frías». Precisamente el gran número de favelas existentes en Caracas permitirá a Chávez, diez años más tarde, en 2002, sobrevivir al golpe de Estado orquestado por la oligarquía y los medios de comunicación. Y también son significativas, por último, en relación a los movimientos culturales y en favor de la democratización de la enseñanza superior que proliferaron en los ambientes juveniles de las grandes urbes brasileñas, y que proporcionaron nuevas bases sociales al gobierno Lula, en especial en lo relativo a la «Reforma Universitaria», la discriminación positiva y la innovadora política cultural del ministro Gilberto Gil.

El sueño de Bolívar, finalmente, nos facilita el acceso a un verdadero laboratorio. Sudamérica constituye hoy el escenario de la mayor innovación, portadora de una auténtica política de la multiplicidad. Desde las principales economías del mundo se ha hablado durante años —de forma peyorativa— de latinoamericanización de la sociedad para describir los procesos de fragmentación social y segregación espacial, pero lo cierto es que en América del Sur se afronta la crisis de la idea de futuro (el avance hacia el modelo de los países industrializados) con creatividad, configurándose una sólida alternativa Sur-Sur. La lectura de esta obra nos ayuda a zambullirnos en esta marea de fondo, seguramente la primera de relevancia semejante.

Violencia y globalización
A la sombra de las minorías sediciosas

Frédéric Neyrat

A propósito de:

Arjun Appadurai, *Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger*, Duke University Press Books, 2006. Trad. cast.: *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la cólera*, Barcelona, Tusquets, 2007.

La violencia parece estar triste y continuamente presente en la historia, haciéndonos creer en su inmutabilidad esencial. No obstante, el sentido de la violencia sólo puede entenderse en contextos precisos, en situaciones concretas. Arjun Appadurai intenta justamente identificar su sentido actual en El rechazo de las minorías, *inscribiendo la violencia en el contexto de la globalización.*

Frédéric Neyrat. Doctor en Filosofía, anteriormente director de programas del Collège International de Philosophie y miembro del comité de redacción de la revista *Multitudes*. Sus últimos libros están dedicados a Artaud (*Instructions pour une prise d'âmes*, 2009), Heidegger (*L'indemne. Heidegger et la destruction du monde*, 2008), la ecología política (*Biopolitique des catastrophes*, 2008) y el terrorismo (*Le terrorisme. La tentation de l'abîme*, 2009). Y en 2011: *Conjurations. Essai sur les sociétés de clairvoyance* y *Clinamen. Flux, absolu et loi spirale*.

Arjun Appadurai. Antropólogo, sus investigaciones giran en torno a la relación entre modernidad y globalización. Ha publicado, entre otros libros, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (1996); y *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la cólera* (2007).

Arjun Appadurai es uno de esos antropólogos que han sabido ver que la globalización debe considerarse la matriz configuradora de todos los fenómenos históricos, capaz de imponerse al conjunto de actores de la historia —ya sean representantes de la hegemonía del momento o no, pueblos «nativos» o llegados con posterioridad, minorías o mayorías—. Entender la violencia en la era de la globalización supone entender lo que la globalización tiene de violento. Pues la violencia «no se ciñe a los odios más arraigados o al miedo más primario. Representa más bien un intento de exorcizar todo lo nuevo, emergente e incierto, siendo "globalización" uno de sus nombres más conocidos». Y son «los aspectos más oscuros de la globalización» los que *El rechazo de las minorías* pretende poner sobre la mesa.

¿De qué trata? De la violencia «a gran escala»: por un lado, los genocidios, las limpiezas étnicas, las humillaciones y persecuciones de ciertas minorías; por otro, el terrorismo, los atentados suicidas y las decapitaciones filmadas —como, por ejemplo, la de Daniel Pearl[1]—. La tesis de Appadurai es que una misma lógica subyace en los fenómenos de violencia extrema, ya se desarrollen en el interior de una sociedad o parezcan —de forma equivocada— enfrentar a civilizaciones. Hay un vínculo entre genocidio y terrorismo, lo que permite explicar la existencia de un sobrante de ira, de un excedente de odio que comparece en un espectáculo cotidiano de mutilaciones, violaciones, atentados suicidas, etc. La violencia global va más allá de las formas del genocidio nacional-estatal.

Appadurai percibe en el fondo de estas formas de violencia el mismo miedo, el miedo al «pequeño número». Parece como si la globalización hubiera convertido a las minorías en algo terrorífico. ¿Por qué?

[1] Periodista de *The Wall Street Journal* secuestrado, torturado y asesinado en Pakistán por un grupo yihadista. Al cabo de un mes de secuestro sus captores difundieron un vídeo que mostraba su degollamiento (N. del T.).

De unas mayorías incompletas…

La tesis de Appadurai propone que el etnocidio es la tendencia natural de cada país, de manera que la cuestión politológica fundamental debería ser en cierto modo: ¿cómo impedir que una nación se entregue a la limpieza étnica? ¿Qué «milagro» ha impedido que algunas de ellas recurran al exterminio? Por otra parte, sería necesario hacer un listado de esos pseudo-milagros para constatar si los etnocidios con carácter intestino sólo han podido evitarse en ocasiones al precio de las matanzas —coloniales, imperialistas— perpetradas en el pasado.

La tendencia etnocida está relacionada sin duda con la producción de discursos que establecen una diferencia absoluta entre nación y etnia: una nación sólo puede definirse en términos políticos, culturales, elevados, progresistas, etc., si define a la etnia como eso que no se ha elevado todavía por encima de sí mismo, como eso carente de Cultura, como eso que hunde aún sus pies en el barro de la Tierra Madre, etc. Contra tales mixtificaciones Appadurai mantiene, por una parte, que la etnia constituye ahora, y originariamente, un «constructo consciente e imaginario de diferencias» entre distintos grupos; por otra parte, y a la inversa, que la «soberanía nacional se edifica a partir de cierto espíritu étnico», y que un «camino» conduce del «espíritu nacional a una cosmología totalizadora de la nación sagrada, y de ahí a la pureza y la limpieza étnica». El problema es que tal pretensión de totalidad supone una pretensión indefendible. Por encima de la identidad planea siempre una incertidumbre: ¿quiénes somos en realidad, qué «nos» pertenece como propio y no les pertenece a «ellos»? Appadurai denomina «incertidumbre social» a esa relación obligatoriamente deficiente entre la identidad de un Sí colectivo y de un no-Sí. La limpieza étnica puede considerarse desde ese momento una forma de «verificación» identitaria, en sentido absolutamente performativo y, por así decirlo, completamente delirante: «Nosotros somos nosotros y solamente nosotros, y no somos en absoluto ellos ni jamás lo hemos sido; debemos probar con hechos que esto es cierto, pasemos de la tautología en el discurso a la tautología en la realidad exterminando a los otros».

La consecuencia de tal axioma de incertidumbre es que la relación con el otro aparece en gran parte mediatizada por la relación inicial consigo mismo, por cierto Sí mismo idealizado. Relación de

decisiva importancia a juicio de Appadurai, quien critica la tradición sociológica desde el momento en que ésta intenta explicar el «proceso de fabricación del "nosotros"» únicamente como «subproducto mecánico de la fabricación del "ellos"». La antropología pone el acento sobre los procedimientos autorreferenciales que configuran el Sí colectivo. El colectivo nacional está atrapado en una imagen de la totalidad con la que le resultará imposible conformarse jamás. Y es en esa distancia entre pueblo y totalidad fantasmagórica donde Appadurai descubre la existencia de la «angustia de incompletitud». Angustia que afecta a los pueblos separados por una breve distancia de esa totalidad imaginaria o, dicho de otro modo, de los colectivos «mayoritarios».

Se deduce así que las mayorías no se definen en términos de cantidad, sino más bien de lo que cabría denominar una *cuota*, una parte o un *montante* (entendiendo la expresión como sustantivo y a la vez como participio presente). La angustia de incompletitud es resultado de la «breve distancia» existente entre la «condición» de mayoría y «el horizonte de una totalidad nacional no mancillada». Las mayorías no son, en definitiva, cuestión de número, puesto que ninguna cantidad conseguiría anular esa breve distancia, y el *montante* estará siempre sometido a una voluntad incesante de aumento —en este sentido «la idea misma de conformar una mayoría resulta frustrante»—.

Conviene decir que el *montante mayoritario* rechaza su finitud, su incompletitud esencial, su estado constitutivo como inacabado. Y también añadir que este rechazo es de carácter homicida.

… a las temibles minorías

Lo que recuerda a la mayoría la existencia de una diferencia identificativa es la presencia de una minoría. Presencia coextensiva a la idea de mayoría: ambas surgen en la Época Moderna junto con las ideas de nación, pueblo, censo y representación —y también, como podría decirse, siguiendo a Foucault, de «biopolítica»—. Si la mayoría es un *montante*, la minoría se nos aparece como lo que atrae hacia abajo, como el lastre de lo real. Pues cuanto con mayor claridad se percibe la diferencia entre mayoría y totalidad, más insoportable se hace la minoría a ojos de la mayoría. La identidad, según

afirma Appadurai, se convierte en «depredadora» cuando pretende anular la diferencia entre lo que es y lo que cree poder ser.

Esta anulación se realiza a costa de una minoría. ¿De cuál? Ésta es contingente, al menos en parte, en el sentido de que no existe ningún naturalismo en el hecho genocida: la minoría es una función identitaria de la que cree dotarse la mayoría, lo que significa que la minoría supone, a tales efectos, un producto. La minoría es primero nombrada e identificada como aquello que habrá de exterminarse, más tarde, con tal de anular la diferencia entre mayoría y totalidad. En este sentido, Appadurai recuerda hasta qué punto el antisemitismo inherente al nazismo fue un constructo, un efecto de la «ingeniería ideológica y política» y no un elemento perteneciente en propiedad al «pueblo» alemán: fue necesario desplegar una «extraordinaria cantidad de energía» para transformar a algunos ciudadanos alemanes en «instrumentos de la solución final». Es lo que ha sucedido también en la actualidad, y después nos ocuparemos de ello, con las minorías musulmanas. Appadurai reafirma, como ya hiciera en su libro anterior, su rechazo a cualquier naturalismo político, así como al «primordialismo», la «tendencia a incluir representaciones identitarias en lo que sería una fundamentación arcaica e intangible»[2].

Ahora se entiende mejor el título original de la obra, *Fear of Small Numbers* [miedo al pequeño número]. La amenaza que percibe una mayoría en tanto que mayoría se deriva de su angustia de incompletitud. Entra entonces en funcionamiento un mecanismo de proyección, o de desviación, por el cual un número pequeño de individuos se constituye en el elemento que se ha de tratar a fin de superar la angustia: la incompletitud alimenta la incertidumbre. Si nos sentimos incompletos es porque nuestra mayoría resulta insuficiente; si esta mayoría resulta insuficiente, una minoría puede llegar a ocupar nuestro lugar. Aumenta entonces el miedo a perder su espacio, el miedo al «intercambio de papeles». Desde el momento en que la minoría se considera, se concibe o es concebida como sustancial en número, puede ser declarada un peligro. Appadurai demuestra que el desarrollo de los derechos de las minorías en la segunda mitad del siglo xx, como extensión de los derechos

[2] Marc Abélès, en su prólogo a la edición francesa de *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (*Après le colonialisme*, París, Payot, 2001, p. 12).

humanos, hizo que el concepto de minoría pasara de una concepción procedimental (la minoría entendida como aquello admitido temporalmente al producirse un desacuerdo con la mayoría) a una concepción sustancial y permanente (al convertirse una minoría en minoría cultural y social).

Visto así, el miedo que inspira el escaso número nada tiene que ver con la realidad de estas minorías: su capacidad sediciosa no es sino puramente imaginaria. El hecho parece evidente; pero la cuestión resulta más compleja de lo que parece.

La globalización o el alza de la incertidumbre

Los aspectos que acabamos de tratar son característicos de todas las lógicas nacionales. Sin embargo, Appadurai sostiene que los dispositivos propios de la época de los Estados-nación aparecen a la vez animados y recorridos por una lógica distinta, paralela, estudiada en *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, es decir, la globalización. Pero los flujos de riqueza, de armas, de poblaciones y de imágenes, o dicho de otra manera, la eliminación de las fronteras, sólo puede acentuar, «exacerbar» la incertidumbre social y proporcionar, así, «nuevos estímulos» a una «idea de purificación cultural» previamente existente. Del mismo modo, la globalización no puede sino reforzar la angustia de incompletitud: a medida que el Estado pierde el control sobre lo nacional el *montante mayoritario* se demuestra aún más deficiente. Y Appadurai va todavía más lejos. La globalización provoca a su juicio una «colusión potencial» entre la lógica de la incertidumbre y la lógica de lo incompleto. ¿Por qué razón?

Después de todo, el choque catastrófico de ambas lógicas identitarias puede producirse en un marco nacional: el Ideal del Sí colectivo parece fuera de todo alcance, pero como existe por añadidura un otro —una minoría— que pretende alcanzar el mismo objetivo terminará por considerarse, lamentable error, esa pretensión infundada como causa del fracaso identitario. Con la globalización no sólo se acentúan la incertidumbre y la incompletitud, no sólo se difuminan las fronteras, sino que las mayorías experimentan cada vez más problemas para identificarse con una totalidad nacional que, de cualquier forma y suceda lo que suceda, acaba por convertirse en marginal en el seno de un marco mundial. Por lo demás, es preciso

diferenciar esta marginalidad, que debilita la soberanía nacional hasta el punto de cuestionarla, de la interdependencia estatal que ha existido desde el comienzo de la época de los Estados-nación. Una soberanía limitada, tal como se conoce desde el siglo XVIII, no es lo mismo que una soberanía *desgastada*. Consecuencia directa de esta situación es el alza ilimitada del temor ligado al intercambio de papeles: el temor de convertirse en minoría en el interior del país parece anticipado por la posición de la mayoría en el seno de la globalización, por una marginación global, ya sea de carácter efectivo o prospectivo.

La plasmación del temor a convertirse en ente minoritario tiene también su contrapartida en el ámbito de las minorías. Appadurai analizaba en *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* la formación de «esferas públicas de exiliados», colectivos transnacionales que se originan al interpretarse de manera inventiva los datos *massmediáticos*, culturales, técnicos y económicos de la globalización, y que se «deslizan incesantemente por y a través de las fisuras entre Estados y fronteras» —Estados que se conciben todavía a sí mismos como tierra de acogida de inmigrantes, por más que se hayan transformado en «nódulos dentro de una red posnacional de diásporas»—. Appadurai estudia cómo estas minorías de carácter transnacional pueden llegar a constituir auténticas variables ansiógenas. Pues las mayorías corren siempre el riesgo de suponer que las minorías interiores están vinculadas orgánicamente, aunque de forma escondida, a unas mayorías exteriores.

Una vez más nos encontramos con una situación harto conocida, que Appadurai analiza recurriendo al caso de India y al acceso al poder, en la década de 1990, de una coalición de movimientos populares y partidos políticos encabezada por el BJP, el Partido Popular Indio, que tenía como principal objetivo «identificar India con los hindúes y el patriotismo con la *hindutva* (el hinduismo)». Los musulmanes fueron las víctimas de esta política al ser acusados de «agentes secretos de Pakistán en suelo indio e instrumentos del islam globalizado», más leales a sus hermanos musulmanes que a India. Este mecanismo inquisitorial no nos resulta desconocido: fue aplicado, y aún lo es, a los judíos. «Así, y para exponer los hechos crudamente, el número relativamente escaso de musulmanes en India fue percibido como un ardid ocultador del gran número de musulmanes existente en el mundo entero».

Pero Appadurai nos enseña hasta qué punto las cantidades son siempre vividas y sentidas como *cuotas*, como *tendencias*, de manera siempre dinámica, ya sea erróneamente o con razón. La globalización, entendida como intercambio generalizado, incrementa la posibilidad de transformación de la mayoría en minoría. En efecto, «en un mundo en trance de globalizarse, las minorías suponen el recuerdo constante de la incompletitud de la pureza nacional». Es esta constancia la que plantea problemas, el hecho de que ya no parezca posible la creación de una sola frontera fija. En un contexto de fronteras estables siempre resulta posible la sobrestimación y la defensa de la identidad. Cuando la valoración de la propia diferencia parece insuficiente para afirmar una identidad, se pasa entonces a un mecanismo de «exclusión automática de las minorías indeseables». Pero este mecanismo interno se revela en ocasiones insuficiente: en efecto, ninguna exclusión puede bastar nunca para llenar la incompletitud ya que «la minoría es el síntoma, pero el problema subyacente es la propia diferencia». He aquí lo esencial del pensamiento de Appadurai sobre la cuestión: «el proyecto de eliminación de la diferencia resulta fundamentalmente imposible en un mundo de fronteras confusas, de matrimonios mixtos, de lenguas compartidas y de otros aspectos estrechamente conectados; tal proyecto tiende a generar un estado de frustración que sirve para explicar en parte esos excesos sistemáticos que cada día podemos leer en los titulares de los periódicos».

Es la confrontación con un imposible lo que conduce a la violencia extrema, pues la acción exterminadora llevada a cabo en el interior no puede impedir el incremento de la violencia, como si este incremento fuera la rúbrica de tal imposibilidad. Si lo imposible, como sostenía Lacan siguiendo a Bataille, es lo real, entonces la globalización supone una «confrontación» con lo real.

Terrorismo y globalización

Incertidumbre social, angustia de incompletitud, confusión identitaria, marginación de las mayorías, transnacionalización de las minorías: son fenómenos que afectan a todos los individuos, y en este marco Appadurai intenta explicar la existencia del terrorismo. Y una vez más, hay que recurrir al concepto de «pequeño número».

De entrada el problema es la identificación de los terroristas. Y aquí aparece ya la incertidumbre: ¿quiénes son, qué quieren exactamente? El terrorismo debe antes que nada y por encima de todo considerarse un difuminador de identidades, «difuminando los límites entre guerras de nación y guerras en la nación», entre soldados y espías, entre espacios y tiempos de guerra y de paz. Implica un mundo «donde los civiles no existen». El símbolo más claro del terrorismo, el terrorista suicida, «anula por completo el límite entre cuerpo y arma terrorista», y a la vez entre su cuerpo y el del otro. Anula toda diferencia entre individuo y masa, entre vida cotidiana y vida en tensión, entre estado de excepción y estado permanente. Esta incertidumbre cristalizaría con los atentados del 11 de Septiembre de 2001, que produjeron una especie de fusión potencial de minoría y terrorismo. Las mayorías incompletas que desenmascaran a un terrorista creen que están desenmascarando a toda una minoría y, recíprocamente, al atacar a las minorías creen estar combatiendo el terrorismo. Y poco a poco se va estableciendo una continuidad entre el pequeño número y el cuerpo singular del terrorista, entre las incertidumbres sociales internas de los Estados y las que afectan a las relaciones entre distintos Estados.

Sin embargo, no basta con denunciar la locura de las mayorías. El pensamiento de Appadurai se moviliza a fondo en este punto: el temor que inspira el pequeño número supone ciertamente una forma de delirio, pero un delirio que responde a la realidad de la globalización —no sólo a la imaginación—. Después de todo, el terrorismo comparte estructura con la globalización, una estructura «celular», en red, que Appadurai diferencia de la estructura «vertebrada» de los Estados-nación. Esta similitud no es superficial, pues «las formas de terrorismo global que tenemos en mente tras el 11 de Septiembre no son sino ejemplos de una transformación más profunda y vasta en la morfología de la economía y la política global». En este sentido, el terrorismo representa el «aspecto violento y asimétrico» de tal transformación. Y si bien Osama bin Laden, en su momento, y, aún hoy, Al Qaeda son «nombres temibles» que simbolizan el choque entre sistemas celulares y sistemas vertebrados, tal choque «excede con mucho la cuestión del terrorismo». En definitiva, el terrorismo supone sólo el «rostro pesadillesco de la globalización».

Eso significa dos cosas: por una parte, que el terrorismo, tal como lo conocemos hoy, es efecto de la globalización; por otra,

que es también su agente. El terrorismo no es únicamente consecuencia de la globalización, sino que la fabrica en la medida en que, según explica Appadurai, el terrorismo constituye un factor de hibridación, de cruzamiento de los flujos de capitales, tecnologías y religiones. Tal imbricación de fenómenos hace vano, pura y simplemente, cualquier intento de eliminación de los terroristas.

Divergencias internas

La idea de imbricación debe pensarse hasta sus últimas consecuencias. En este momento se necesita, como dice Appadurai, «rizar el rizo». Pues aunque las mayorías desvarían sobre sus minorías, aunque la lucha contra el terrorismo se equivoque sobre la naturaleza del enemigo, ciertas minorías se proponen luchar a su vez contra esta lucha en cuyo contexto desarrollan una profunda aversión por… pero de hecho, ¿por quién?

Cuando Estados Unidos señala a algún responsable «vertebrado» (Afganistán, Irak) de los atentados del 11 de Septiembre está cayendo en un verdadero sinsentido epistemológico. Para evitar el problema de identificar el terrorismo global-celular, lo que obligaría a los norteamericanos a preguntarse sobre los fundamentos del mundo en cuya construcción participan, EE UU ha preferido ofrecer una respuesta a nivel estatal, en lo que representa un verdadero rechazo de la globalización. Por otro lado, ese mismo rechazo dinamiza las prácticas etnocidas cuando se acusa a un supuesto enemigo interior de aquello que, en definitiva, depende de causas globales y exteriores. En la era de la globalización «las minorías constituyen entidades idóneas para desplazar la angustia de numerosos Estados en relación a su propio estatuto minoritario o marginal (real o imaginario)». Y este mismo rechazo de la realidad global explica las distintas formas de *apartheid* legal que los Estados-nación europeos ejercen sobre sus ciudadanos de origen extranjero. Cuando la soberanía nacional se debilita al verse atacada o transferida a instancias superiores, se venga castigando a determinadas poblaciones. Es lo que está sucediendo actualmente en Francia con —entre otros— los musulmanes: cuando los Estados-nación son dejados al margen del ámbito económico sólo les queda el control del ámbito cultural, mediante recursos violentos y en ocasiones sanguinarios: «El declive

casi absoluto de la ficción de una economía nacional [...] deja únicamente el campo cultural como espacio donde desplegar sus fantasías de pureza, autenticidad, soberanía fronteriza y seguridad».

Pero esta situación no deja de producir sus efectos. Analizando los atentados del 7 julio de 2005 en Londres, Appadurai pone de manifiesto que algunos jóvenes musulmanes «que crecieron como británicos de la diáspora, en el seno de un mundo multicultural que no les considera en modo alguno ciudadanos de pleno derecho», y que, por lo demás, tal vez procedan de Pakistán o India, pueden sentirse en realidad pertenecientes «no a una minoría temerosa, sino a una temible mayoría, la conformada por el mundo musulmán». A fuerza de padecer un racismo legal, institucional, o de ver cómo las minorías musulmanas son perseguidas en el mundo, en Palestina o Afganistán, acaba por surgir «una minoría a la que cabe temer porque es la voz solitaria de una mayoría global ofendida». Hay quienes prefieren, a fin de cuentas, «identificarse con el mundo celular del terror global en lugar de con el mundo aislado de las minorías nacionales». Y expresar su odio a Occidente, de manera tosca o ambivalente.

Appadurai investiga los procesos de divergencia que afectan tanto a musulmanes británicos como a inmigrantes paquistaníes que conducen un taxi en Estados Unidos, o a individuos procedentes de las élites indias educados en las normas norteamericanas de los organismos internacionales de alto nivel: conviven así la valoración positiva de las formas de vida norteamericanas y la crítica radical al *American way of life*, la persecución del sueño americano por todos los medios y al mismo tiempo el rechazo de la política americana. «Los que sueñan y los que odian no forman dos grupos», indica Appadurai. Las causas del odio hay que buscarlas en el uso de la violencia a lo largo de la historia por parte norteamericana, tanto en su propio territorio como en el exterior. No haremos aquí el listado.

Semejante grado de complejidad, hibridación y divergencia hace del todo improbable la tesis de Huntington sobre el choque de civilizaciones[3]. Aunque Appadurai piense, al igual que Huntington, que hemos entrado en una «nueva fase de la guerra en

[3] Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations*, Simon & Schuster, 1996. Trad. cast.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 2009.

nombre de la ideología única», critica su idea de que esta guerra enfrente a unas civilizaciones entendidas como «glaciares culturales de avance lento, con frentes bien definidos y pocas variaciones internas», así como la «espacialización» de la cultura sobre un telón de fondo de «primordialismo» y eliminación de las hibridaciones, diálogos y debates que recorren las así denominadas civilizaciones. En lo que Huntington se equivoca por completo es, por lo tanto, en creer que estas guerras puedan mantenerse perfectamente en el interior de las civilizaciones a partir de líneas de fractura dinámicas, incomprensibles desde una lógica civilizatoria fija en la cual estarían enraizados unos inmutables Estados-nación. O, dicho de otro modo, Huntington simplemente no entiende la globalización. Y se equivoca sobre la aparición de ese «odio a distancia» que Appadurai estudia: a distancia geográfica, tal como explica, pero también, según se sobrentiende, a distancia de uno mismo cuando el individuo se muestra escindido entre los valores americanos que ha adoptado y los que rechaza violentamente. El odio «a distancia» abre la posibilidad a nuevas matanzas producidas ya no en el interior, como sucede con el etnocidio o el genocidio, sino en el exterior: el «ideocidio» o el «civicidio». El ideocidio tiende a proyectar el odio al exterior, siendo «sus blancos no tanto Estados o regímenes políticos concretos como determinadas concepciones civilizatorias». El civicidio —la pretensión de acabar con una civilización— es el tipo de matanza específico de un régimen global, y no debe concebirse a la manera de un choque de civilizaciones, sino como una «civilización mundial de choques».

¿Matar al otro en nosotros?

Pero el problema es que resulta imposible atacar a una civilización creyendo que ésta dispone de localización espacial, ya se trate de Occidente, de la civilización musulmana o de la cultura hindú. Como ha demostrado perfectamente Naoki Sakai, la «unidad putativa» de Occidente debe pensarse como *West-and-the-rest*, como «configuración bipolar»[4], es decir, en términos de *relación*. Atacar

[4] Naoki Sakai, «Dislocation of the West and the Status of the Humanities», en N. Sakai e Y. Hanawa (dir.), *Traces 1. «Spectre of the West»*, Ithaca, Traces Inc., 2001.

a Occidente supone también atacarse a uno mismo. Al igual que atacar a civilizaciones supuestamente diferentes y espacialmente identificables supone también atacar sus «rastros» en nosotros.

En la era de la globalización el civicidio es más que nunca una autoamputación sin anestesia. Tras atacar a los otros que están fuera de uno sólo queda atacar al otro que está dentro de uno, lo cual no se desea reconocer, y por eso toda depuración étnica y todo genocidio están condenados en última instancia al suicidio —pero sólo en última instancia—. Sin embargo, lo que se conoce como globalización altera la relación con el espacio-tiempo, y es de forma directa, inmediata, sin retraso, como hace aparición esa violencia que tiene por objeto «verificar» una identidad expuesta a la autodestrucción, pues las divisiones que desgarran al mundo han pasado al centro de la identidad individual y colectiva, y las ficciones identitarias que permiten creer en el aislamiento de las diversas esferas de existencia se revelan obsoletas. Así pues, si la violencia identitaria es peligrosa no es debido a su posible éxito, sino a su fracaso programado.

Resulta por tanto necesario levantar acta de un hecho, que los civicidios a los que se refiere Appadurai no tienen por verdadero objetivo el exterior, puesto que el exterior se encuentra en el interior. Por ello, propone describir el mundo como si se tratara de una cinta de Möbius. Quizá podría reprochársele a Appadurai el no haberse preguntado por la relación entre esas *matanzas lejanas* que fueron las prácticas coloniales de exterminio y lo que él denomina «ideocidio». Pero cabe reconocer que los racismos que se están fraguando hoy en día tienen un carácter novedoso, siendo la cultura uno de sus objetivos. Lo que vemos surgir ahora son seguramente formas de exofobia, fobias a lo externo, y tentativas de exterminar cuanto pueda evocar la existencia de ese exterior. La cultura no sería entonces más que el continente de ese exterior a conjurar cueste lo que cueste. De ahí la importancia, en definitiva, del análisis geográfico, e incluso mejor topológico, de los fenómenos políticos. Sobre la cinta de Möbius global «nuestros terroristas no pueden simplemente ser exorcizados como si fueran malos espíritus o amputados a manera de miembros gangrenados».

Sería preciso situar nuestro estudio en el horizonte de otro pensador, que llevó a cabo, y también hasta sus últimas consecuencias, el análisis de la «violencia global» y del vínculo íntimo existente entre

terrorismo y globalización, como es Jean Baudrillard. Para él, el terrorismo representa, en definitiva, una suerte de lucha del mundo consigo mismo: «¿Cualquier individuo inofensivo puede pasar a ser un terrorista en potencia?»[5], escribía, no para justificar las investigaciones policiales sino para remarcar hasta qué punto la globalización nos afecta y agita profundamente a todos. Con Baudrillard podría radicalizarse aún más la hipótesis de esta configuración global. Y si fuera necesario demostrar de manera simétrica la superioridad del pensamiento de Appadurai sobre el de Baudrillard, al menos en este punto, habría que decir: allá donde Baudrillard piensa directamente y sin mediación la relación de lo global con sus elementos, Appadurai recuerda que esta relación se efectúa a tres niveles: individual, colectivo y global. Con los colectivos nacionales inmersos en una tormenta que los deforma, angustia y deja incompletos, pero sin los cuales la lógica de la violencia y sus modalidades concretas resultarían incomprensibles.

En *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Appadurai habla del surgimiento de «esferas públicas diaspóricas» sobre el telón de fondo de un «ethnoscape», de un «paisaje formado por los individuos que constituyen el mundo dinámico en que vivimos». En *El rechazo de las minorías* insiste sobre el modo en que esta articulación de la interioridad nacional con su exterioridad puede acabar integrándose en dispositivos de opresión. Pero hacia el final de su ensayo, a la manera de un tercer momento dialéctico, da voz a unas redes de activismo transnacional que no se definen tanto por una identidad como por una práctica política. Y es que, en efecto, los ideocidios sólo podrán evitarse si se abandona la lógica de la identidad autorreferencial y se favorece la creación de colectivos transnacionales con un claro objetivo político emancipatorio. Todo lo demás será en vano, o empeorará las cosas.

[5] Jean Baudrillard, *L'Esprit du terrorisme*, París, Galilée, 2002, p. 28; Trad. cast.: "El espíritu del terrorismo", *Fractal* 24 (2002).

Avatares del vehículo explosivo

Frédéric Neyrat

A propósito de:

Mike Davis, *Buda's Wagon: A Brief History of the Car Bomb*, Londres, Verso, 2007. Trad. cast.: *El coche de Buda. Breve historia del coche bomba*, Barcelona, Ediciones de Intervención cultural, 2009.

¿Qué nos dice del mundo en que vivimos la historia del coche bomba? Con la narración de este relato hecho de conexiones y giros imprevistos, Mike Davis nos ofrece la imagen de un mundo convertido en materia peligrosa, banco de pruebas para unas formas siempre renovadas de destrucción.

Frédéric Neyrat. Doctor en Filosofía, anteriormente director de programas del Collège International de Philosophie y miembro del comité de redacción de la revista *Multitudes*. Sus últimos libros están dedicados a Artaud (*Instructions pour une prise d'âmes*, 2009), Heidegger (*L'indemne. Heidegger et la destruction du monde*, 2008), la ecología política (*Biopolitique des catastrophes*, 2008) y el terrorismo (*Le terrorisme. La tentation de l'abîme*, 2009). Y en 2011: *Conjurations. Essai sur les sociétés de clairvoyance* y *Clinamen. Flux, absolu et loi spirale*.

Mike Davis. Imparte clases de Sociología en la University of California-Los Angeles, es miembro del comité de redacción de la revista *New Left Review* y colaborador habitual de otras publicaciones como *Socialist Review*. Es autor de *Ciudad de cuarzo* (2003); *Ciudades muertas: ecología, catástrofe y revuelta* (2006); *Planeta de ciudades miseria* (2007) y *El coche de Buda. Breve historia del coche bomba* (2007), entre otros títulos.

«Los muertos avanzan veloces, y si están motorizados aún más».
Carl Schmitt, *Teoría del partisano*

Los atentados del 11 de septiembre de 2001 provocaron daños colaterales que apenas hemos comenzado a entrever, como si la onda expansiva de la explosión hubiera afectado a nuestra capacidad de reflexión. Al igual que François Heisbourg, pienso que hemos asistido a un primer acto de «hiperterrorismo»[1]. Y no hemos prestado suficiente atención a las palabras de Gérard Chaliand que, nada más ocurrir el suceso, lo describió como «el estadio último del terrorismo clásico»[2]. Estos atentados deben relacionarse, según Chaliand, tanto con los secuestros de aviones efectuados a partir de 1968 (secuestro de un aparato de la compañía israelí El Al por el FPLP) como con los dos camiones bomba que, en Beirut en 1983, mataron a 241 marines y 58 paracaidistas franceses, provocando la retirada de las fuerzas occidentales.

Ambos hechos parecen fundirse en uno: los aviones suicidas del 11 de Septiembre serían como coches bomba a los que se hubieran añadido alas. Beirut-1983 trasladado al espacio aéreo. *El coche de Buda*, uno de los últimos libros de Mike Davis, nos ayuda a comprender lo siguiente: que los atentados del 11 de Septiembre son el resultado de una larga mutación, estadio inestable de unas metamorfosis que han dado nacimiento a un monstruo, un monstruo alimentado por numerosas carnicerías, programas revolucionarios y estrategias erróneas. Los aviones suicidas que destruyeron el World Trade Center no eran sino avatares de un lento proceso que ha convertido el atentado con coche bomba en la verdadera arma de destrucción masiva de nuestro tiempo, causante de muertes, mutilaciones y traumas en decenas de miles de personas. «Fuerza

[1] François Heisbourg, *Hyperterrorisme: la nouvelle guerre*, París, Odile Jacob, 2001.
[2] Gérard Chaliand, *L'Arme du terrorisme*, París, Audibert, 2002.

aérea de los pobres», el coche bomba circula a lo largo del siglo xx sin detenerse en el peaje del xxi. El 11 de Septiembre no supone más que el desplazamiento —la metonimia— de esta *arma de tierra ahora ya del todo desterritorializada*.

Artefacto plástico

Parece extraño considerar un vehículo, por más carga explosiva que porte, como instrumento de destrucción «masiva», que hace pensar más bien en una amenaza de tipo nuclear, «bioterrorista», etc. Eso es precisamente lo que pensaban los especialistas norteamericanos en estrategia y lo que los incapacitó para impedir los desastres ocurridos en su propio territorio o en Irak, que ha sido terreno predilecto para *atentados suicidas motorizados* (retomando la fórmula de Carl Schmitt referida a los «guerrilleros motorizados»). Especialistas en estrategia que no han sabido entender el lento proceso de maduración de una técnica que se ha extendido progresivamente, nos dice Mike Davis, a la manera de un «implacable virus» cuyo ADN se introduce en nuevas «sociedades de acogida» y tiende a «reproducirse indefinidamente» a cada uso, a cada nuevo manejo, haciéndose tan «global» como el iPod y el sida.

El coche bomba debe su capacidad viral a diversas características. Antes que nada al hecho de resultar casi indetectable, como nos recuerda la cubierta de la edición inglesa del libro: entre varios vehículos perfectamente alineados e idénticos entre sí hay uno a punto de explotar. ¿Puede existir algo más «común», más «anónimo» que un coche? Los coches bomba son «armas que pasan desapercibidas entre el tráfico ordinario». Para detectar este peligro sería necesaria —algo imposible— una tecnología punta capaz de escanear todos los vehículos en todo el territorio y en todo tiempo. Por otra parte, los coches, furgonetas o camiones resultan de fácil acceso, sencillos de conseguir o robar. Además, pueden transportar grandes cantidades de cargas explosivas. Y, como último argumento, para la elaboración de éstas se requieren habitualmente elementos industriales muy habituales, como fertilizantes sintéticos muy baratos, de fácil obtención o sencillos de producir; ni tampoco hay problema para conseguir manuales, ya sea en papel o en Internet, que explican los pasos a seguir con el mayor detalle. Gracias a todo

esto, el *explosivo móvil* se ha democratizado y extendido a lo largo del planeta.

He aquí lo que define la variable *extensiva* del virus. Pero el ensayo de Mike Davis arroja también luz sobre otra variable, igual de importante, que podría denominarse *intensiva*: tiene que ver con la capacidad evolutiva, metamórfica, de este artefacto mortal. En efecto, la simplicidad de los componentes utilizados en los coches bomba permite mezclarlos, amalgamarlos con otros componentes igual de simples. Se puede no sólo cambiar el contenido (explosivos más letales) sino añadir nuevos parámetros —llegándose así a la actual fórmula «coche bomba + teléfono celular + Internet» que constituye la «estructura única» de un «terrorismo globalmente relacionado»—. Algunos de esos parámetros pueden también cambiar de función: el conductor puede optar por abandonar su vehículo antes de que explote o decidir continuar al volante hasta el final (atentados suicidas iniciados por los chiitas en el Líbano durante la década de 1980 y perfeccionados a partir de 1984 por los Tigres Tamiles, los «tigres suicidas» de Sri Lanka).

Finalmente, ha de tenerse en cuenta la *funcionalidad* de este virus, que explica al mismo tiempo su éxito a lo largo del tiempo y en todo el mundo: capaces de causar enormes estragos, imposibles de ignorar (sonido extremo, capacidad para abrir cráteres altamente visibles), los coches bomba son «*loud*», o dicho de otro modo, provocan sucesos *aparatosos*. Mike Davis destaca a tal efecto que el aspecto «no discriminador» de este tipo de atentados, el hecho de que los «daños colaterales» sean «virtualmente inevitables», no es una simple consecuencia molesta —no tienen nada de colaterales—, sino que forman parte de su verdadera razón de ser: resultan aparatosos justamente por su misma naturaleza desbordante, por su misma naturaleza susceptible de afectar a las personas que se encuentran en los alrededores del objetivo: *el atentado con coche bomba se comete indiscriminadamente como demostración inmejorable del alcance de sus estragos*.

En definitiva, el coche bomba, y cualquier vehículo cargado de explosivos, puede definirse como *artefacto plástico*, en los dos sentidos del término: explosivo y adaptativo, capaz de cambiar de blanco. Cuando estos blancos parecen bien protegidos, o han pasado a estarlo, y se hacen demasiado difíciles de alcanzar resulta más sencillo golpear a otros objetivos «incapaces de ofrecer resistencia»

(un supermercado en el caso de ETA, monumentos y obras de arte en el de la Cosa Nostra durante la década de 1990, lugares turísticos en el de Al Qaeda y sus franquicias). Se trata de una plasticidad particularmente letal, como acabamos de ver, y cuyo mayor defecto es, sin duda, que mancha a quienes se sirven de ella con «sangre de inocentes»: en ese sentido, señala Mike Davis, el coche bomba supone un «arma intrínsecamente fascista», ya sea utilizada por individuos, grupos o Estados.

Los avatares del vehículo explosivo

El libro de Mike Davis es convincente en la medida en que revela históricamente la realidad viral y plástica del coche bomba. La historia de su evolución, más lamarckiana que darwinista, propone un primer acto: en septiembre de 1920 Mario Buda quiso vengar el arresto de sus camaradas Sacco y Vanzetti haciendo explotar una carreta tirada por caballos cerca de Wall Street. De ahí el título original de este ensayo, *Buda's Wagon* [la carreta de Buda]. Así pues, uno de los vehículos más arcaicos conocido por la humanidad sirvió por primera vez para «sembrar un terror sin precedentes en el santuario del capitalismo norteamericano». La motorización del vehículo bomba tendrá lugar en España, en 1921, a cargo de anarcosindicalistas; pero los primeros muertos corrieron a cuenta de Andrew Kehoe, granjero de Michigan que, en 1927, mató a varios de sus conciudadanos, a los que consideraba culpables de sus problemas económicos. *El vehículo explosivo no es, por tanto, propio de un grupo particular de individuos o de una causa concreta*, ya que puede ser utilizado por revolucionarios, nacionalistas o bandidos. Los opositores cubanos al dictador Machado harían uso de esta arma a comienzos de la década de 1930. El grupo sionista Stern utilizará coches bomba contra el ocupante británico y las poblaciones palestinas hacia los años 1946-1947, al igual que los indochinos en su lucha contra la ocupación francesa en 1952-1953.

Y al tiempo que Mike Davis describe minuciosamente la expansión progresiva y, al parecer, lineal del horror a cuatro ruedas, va dibujándose, poco a poco, una lógica diferente. Por una parte, *el virus se desarrolla por reacción*. El uso del coche bomba está sometido al Principio de devolución al remitente —«con intereses»—.

De este modo, a partir de 1948, los palestinos recurrirán también al vehículo explosivo, causando todavía más muertes. Y cuarenta años más tarde, los atentados suicidas perpetrados por los chiitas en el Líbano serán considerados «monstruos frankensteinianos creados deliberadamente por Ariel Sharon». Este Principio del contragolpe (*backlash*) se revelará sutil y fatal. EE UU prestó ayuda técnica a los indochinos en su lucha de liberación contra Francia, pero después los vietnamitas volvieron ese conocimiento contra los propios norteamericanos: el atentado del 30 de marzo de 1965 contra la embajada estadounidense de Saigón será decisivo: a él le debe la ciudad más grande de Vietnam del Sur su apodo de *Bombsville*.

Hezbollah reactualizará el uso del vehículo explosivo en 1983 mediante el atentado suicida con camión antes mencionado —pero a este respecto la memoria norteamericana se revelará, explica Mike Davis, demasiado exigua—. Observemos por lo demás que el Principio de la bomba-errante resulta en definitiva autodestructivo: el *Bloody Friday* del 21 de julio de 1972, cuando el IRA mató a siete civiles y dos soldados e hirió a ciento treinta personas con una serie de coches repletos de «materia negra» (mezcla de nitrato de amonio y diésel, conocido como ANFO), tuvo repercusiones muy negativas en su imagen como héroes del independentismo irlandés. EE UU pagaría por su parte un alto precio en virtud de la nueva vuelta de tuerca llevada a cabo por Bin Laden y los yihadistas, a quienes había armado y formado en Afganistán durante la década de 1980.

De este modo, se revela otra constante, de importancia igualmente fundamental: la línea histórica seguida por las bombas con ruedas tiene en sí misma algo de explosivo, y el virus se extiende por *transferencia de competencias*. El general Salan, comandante en jefe en Indochina, reapareció en 1962 en Argelia convertido en el mayor impulsor del coche bomba en el marco de la OAS[3], organizando en 1961 lo que Mike Davis denomina «los festivales del plástico» —y algunos veteranos de la OAS integrarán los GAL (Grupos Antiterroristas de Liberación), financiados clandestinamente por el Ministerio del Interior español durante los primeros gobiernos del Presidente Felipe González y orientados a la lucha

[3] La Organización del Ejército Secreto (Organisation de l'Armée Secrète, en francés) fue un grupo terrorista francés de extrema derecha dirigido por el general Raoul Salan (N. del T.).

contra ETA—. Transformando el Alfa Romeo Giulietta —un vehículo «elegante, práctico, confortable, seguro y cómodo», según la publicidad de la época— en bomba asesina, la Mafia copió en 1963 las prácticas de la OAS. Y la mafia corsa, que acogió a los *pies negros* expulsados de Argelia en 1962, se mostró, desde luego, bien capaz de «tomar de la OAS el verbo *plasticar*», y probablemente otras cosas, tal como sugiere Mike Davis. Esta transferencia de saberes extraídos de diversas experiencias fáusticas se producirá a veces en el seno de auténticas «universidades para la producción de vehículos bomba», universidades populares, por así decirlo, en las que se trabaja bajo la más estricta disciplina. De esta manera, los expertos norteamericanos formarían en la clandestinidad a oficiales de los servicios secretos pakistaníes en «el último grito de las técnicas de sabotaje, incluyendo la fabricación de coches bomba preparados con ANFO», en lo que ha constituido hasta la fecha la «mayor transferencia de tecnología terrorista de la historia», a juicio de Mike Davis.

Aunque, como demuestra, por otra parte, Arjun Appadurai, los atentados con artefactos explosivos «difuminan» las fronteras, hay que decir que las fronteras resultan ya lo bastante difuminadas para los sujetos encargados de la construcción de bombas. Los servicios secretos norteamericanos estuvieron presentes en Indochina, mientras la colusión parcial de los servicios secretos británicos y el IRA ha quedado en ciertos casos probada. Hablamos de combates dudosos, tanto más intrincados por cuanto los grupos combatientes son diversos y las alianzas muy cambiantes, a veces *contra natura*, como en el Líbano a comienzos de la década de 1980, en ese Beirut que representa «para la tecnología de la violencia urbana lo mismo que una selva tropical para la evolución de plantas e insectos», y donde, sólo en Beirut Oeste, cincuenta y ocho grupos armados diferentes operaban a finales del año 1981. Se trata de alianzas oscuras que favorecen la posibilidad de *réplicas de ida y vuelta*.

El mundo como paquete sospechoso

El empleo del coche bomba se inscribe perfectamente en un mundo convertido en términos mayoritarios en urbano. Por esta razón se hace tan difícil diferenciar entre terrorismo y guerra de guerrilla

urbana, pese a lo dicho por Gérard Chaliand. También por esta causa, como afirma para concluir Mike Davis, tales prácticas disponen de «un hermoso futuro» ante sí. A lo largo de la década de 1990 se llevará a término la globalización de este tipo de atentados en numerosas ciudades del mundo, entre ellas Lima (el «Beirut de los Andes»), Pretoria, Argel o Dubrovnik, e incluso en el corazón de EE UU (primer atentado contra el World Trade Center en 1993 y atentado de Oklahoma City dos años después). En constante evolución, propagándose en todas direcciones por transferencia de saberes y golpeando a sus impulsores con más fuerza todavía, este virus de movimiento por explosión ha dado en la actualidad la vuelta al mundo, hasta constituir un verdadero vector de globalización.

En julio de 2007, para los atentados de Londres se utilizaron gasolina y gas propano, más fáciles de conseguir que unos fertilizantes sintéticos cada vez mejor vigilados. Un nuevo paso en su evolución, en su proceso de adaptación. Por primera vez en territorio británico, los conductores decidieron saltar por los aires junto con sus vehículos. Un territorio británico, no obstante, cada vez más equipado con cámaras de seguridad. Pero la investigación llevada a cabo por Mike Davis demuestra la inutilidad de estas tecnologías de vigilancia para prevenir los peligros inherentes al explosivo móvil. No existe protección ni vacuna eficaz contra el virus —como tendrán que acabar reconociendo quienes intentan aplicarlas—. Los norteamericanos han intentado, no obstante, constituir una «Green Zone», una zona segura en Irak —sin conseguirlo—. Y es que no volveremos a gozar nunca más de una «seguridad universal», explica Mike Davis. Por supuesto, las técnicas de detección se van perfeccionando y pronto podrán escanearse de manera adecuada los vehículos sospechosos. ¡Pero entonces será el mundo entero el que se convertirá en sospechoso! Mike Davis demuestra la imposibilidad de una verdadera vigilancia global y recupera las conclusiones de sus libros anteriores (de *Ciudad de cuarzo* a *Planeta de ciudades miseria*): a menos que se realicen reformas socioeconómicas de gran calado y se lleve a cabo una «desprogramación de las mentes» atrapadas en el uso inmoderado del explosivo móvil, el control y la seguridad del territorio —para retomar esa fórmula que enmascara el número de muertes que precisa tal seguridad—, la seguridad no podrá garantizarse más que en «determinadas zonas residenciales privilegiadas». Quizá ni eso. O al menos sin conseguirlo

jamás del todo. Consecuencia previsible: los atentados se desplazarán hacia zonas peor protegidas pese a resultar menos rentables. Lo sabemos al menos desde Marx y *La cuestión judía*: los derechos humanos y sus técnicas asociadas tienen como principal finalidad la defensa de la propiedad privada.

Es cierto que el tenebroso cuadro pintado por Mike Davis tiene, desde luego, como objetivo deliberado narrar la historia de una técnica y de un recurso utilizable, como remarca el autor, por *cualquiera*, a fin de conseguir *cualquier objetivo* político o de carácter mafioso. He aquí que, partiendo de la crónica de un apocalipsis anunciado, esa historia sólo puede conducir a la revelación de un algo *cualquiera* harto sombrío, globalizado y sanguinario. Optar por la bomba con ruedas supone forzosamente hacer indistintas las razones, motivos y causas de su empleo. Mike Davis es perfectamente consciente, sin embargo, de que una técnica no conlleva «automáticamente consecuencias sociales», pues sólo las estructuras sociales preexistentes son «capaces de desarrollar sus potenciales y cosechar sus efectos». ¿Por qué entonces tal elección para su ensayo, cuando en 2003 Mike Davis anunciaba en el curso de una entrevista que estaba preparando un libro sobre «la historia mundial del terrorismo revolucionario de 1878 a 1932»?[4]. Una respuesta puede apuntarse: no es el tema del coche bomba el que está mal elegido, no es esta sección cognitiva del campo de la realidad la que genera fluctuaciones artificiales en las fronteras, sino que son *las estructuras sociales del mundo global* las que *se revelan* y *conforman* a la vez mediante el artefacto explosivo. Lo que demuestra el libro de Mike Davis es que *el mundo se ha convertido en materia peligrosa*, en algo similar a una carga plástica. El medio de destrucción masiva es ahora el propio mundo, de tal modo que cabe temer menos un ataque terrorista nuclear que un ataque a las centrales nucleares ya existentes.

En este sentido, cualquier forma de activismo o de ideario revolucionario habrá de adoptar el ensayo de Mike Davis como libro de cabecera. La secuencia 1920-2007, que en cierto modo sustituye la secuencia anarco-nihilista 1878-1932, describe el estado del mundo. Más que nunca, el «concepto de terrorismo» constituye una «siniestra categoría omniabarcadora»[5]. Más que nunca, «terrorista» pasa a

[4] Mike Davis, *Les Héros de l'enfer*, París, Textuel, 2006, p. 63.
[5] Ibíd., p. 66.

ser «un epíteto propio de patio de colegio trasplantado al riguroso campo de la geopolítica», donde la oposición entre instancias estatales y no-estatales, macropolíticas y micropolíticas, ha perdido su razón de ser. Nos encontramos hoy no tanto frente a «una Internacional organizada según el viejo sentido marxista del término como ante una ecología difusa del terror y de la resistencia» —situación simbolizada a la perfección por Al Qaeda—. Lo que quizá sucede es que *la geopolítica del terrorismo pretende abarcarlo todo*. Cualquier idea de transformación radical debe tener en cuenta a partir de este momento qué suelo pisa, aprender a sopesar con cuidado cada Acto, a contenerse prudentemente, a reflexionar largo tiempo en su guarida antes de obrar. La práctica política actual no puede entenderse como se hacía en la época de las carretas.

Capítulo ii

Crítica del trabajo, crítica del capitalismo, producción de lo común

Junto a Marx, contra el trabajo

Anselm Jappe

A propósito de:

Moishe Postone, *Time, Labor and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory,* Nueva York y Cambridge, Cambridge University Press, 1993. Trad. cast.: *Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, Madrid, Marcial Pons Ediciones, 2006.

Isaak Illich Rubin, *Essais sur la théorie de la valeur de Marx.* Trad. fr. de J.-J. Bonhomme, París, Éditions Syllepse, 2009.

Los marxistas tradicionales, tomando como objetivo el fin de la explotación del trabajo por el capital, han obviado el hecho de que Marx va mucho más allá: es el trabajo en sí mismo el objeto de su crítica, o más bien el lugar central que éste ocupa dentro de la sociedad capitalista, y desde donde rige todas las relaciones sociales. Tal perspectiva, trabajada en profundidad por Moishe Postone en Tiempo, trabajo y dominación social, *abre nuevos horizontes de lucha y reflexión.*

Anselm Jappe. Profesor de Filosofía. Es conocido por sus obras sobre el pensamiento de Guy Debord y por ser el autor de *Guy Debord* (1992); *Les Aventures de la marchandise: pour une nouvelle critique de la valeur* (2003); *Les Habits neufs de l'empire: remarques sur Negri, Hardt et Rufin,* con Robert Kurtz (2003); y *L'Avant-garde inacceptable: réflexions sur Guy Debord* (2004).

Moishe Postone. Filósofo e historiador, enseña en la University of Chicago. Es autor de *Marx Reloaded: Repensar la teoría crítica del capitalismo* (2007); *Catastrophe and Meaning: The Holocaust and the Twentieth Century* (co-dirigido con Eric Satner, 2003); y *Bourdieu: Critical Perspectives* (co-dirigido con Craig Calhoun y Edward LiPuma, 1993).

Isaak Illich Rubin (1886-1937). Economista ruso, especialista en la teoría marxista del valor. Entre sus obras cabe destacar: *History of Economic Thought*; *Contemporary Economics in the West*; y *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*.

A VECES SE PRODUCEN FELICES COINCIDENCIAS en el mundo editorial. Por ejemplo, en la primavera de 2009, en la colección Mille et une nuits (de la editorial Fayard) se publicó la traducción francesa de *Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx* de Moishe Postone, publicado en Estados Unidos en 1993, al mismo tiempo que Éditions Syllepse reeditaba los *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*[1], de Isaak Rubin, cuya edición rusa se remonta a 1924 y cuya edición francesa precedente (de la editorial Maspero), agotada desde hace mucho tiempo, es de 1978. El público francófono tiene a su disposición al mismo tiempo, por consiguiente, dos de los hitos más importantes —casi se podría decir que el punto de partida y el punto de llegada provisional— de una relectura de Marx fundada en la crítica del *trabajo abstracto* y del *fetichismo de la mercancía*[2]. Sin embargo, no sabríamos imaginar vidas tan diferentes como las de estos dos autores: mientras que el norteamericano Postone, después de estudiar Filosofía en Alemania con los herederos de Adorno, lleva una vida apacible como profesor en Chicago, participa en numerosos coloquios sobre Marx y ve su libro traducido en varios idiomas, la vida del ruso Rubin fue dramática: nacido en 1886, participó en la Revolución y se convirtió en profesor de Economía en Moscú. Fue detenido en 1930 y condenado a cinco años de exilio por menchevique. En 1937 fue detenido de nuevo, cuando el terror estalinista estaba en su apogeo, y desapareció —ni siquiera se sabe con exactitud dónde, cuándo ni cómo—. Era entonces desconocido en Occidente. Por los misteriosos caminos de la historia, un ejemplar de su obra principal llegó, treinta años más tarde, a manos de un militante de extrema izquierda norteamericano, Freddy Perlman, que lo tradujo al inglés y lo publicó en 1969 en la editorial Black and Red. Esta traducción inglesa ha servido de base a las ediciones que se publicaron después en varios idiomas europeos; y más tarde también se descubrieron y tradujeron otros libros de Rubin. Sin embargo, con el descenso general de interés

[1] La traducción al castellano es de 1974, publicada por Cuadernos de Pasado y Presente, Buenos Aires.

[2] Véase Anselm Jappe, *Les Aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur*, París, Denoël, 2003.

en una lectura rigurosa de la obra de Marx después de los años setenta, cayó de nuevo en el olvido.

Treinta años más tarde, todos los medios de comunicación están de acuerdo: Marx ha vuelto. Su «muerte», proclamada hacia 1989, no ha sido más que una hibernación, que ha durado tan sólo dos décadas. Hoy en los seminarios se honra de nuevo a Marx: ha sido elegido el «filósofo más grande de la historia» por los oyentes de la BBC; el Papa lo cita, y millones de electores votan a partidos que se reivindican herederos suyos. Pero ¿qué se esconde detrás de esta sorprendente resurrección, inexplicable para los discípulos de Popper, Hayek y Furet? La respuesta parece evidente: los estragos que produce un mercado desenfrenado, la fractura entre ricos y pobres que crece de nuevo, la crisis económica que amenaza muchas existencias, incluso en los países «desarrollados». Marx resurge entonces como aquel que lo había avisado desde siempre: la sociedad moderna no es en absoluto armoniosa, antes bien, su fundamento es el antagonismo de clases, el trabajo sigue estando explotado por el capital, y aquellos que no poseen más que su fuerza de trabajo sólo pueden resistir asociándose con vistas a obtener una regulación política del mercado. Una crítica tal del capitalismo sólo puede desembocar en el anhelo de un nuevo modelo de regulación de tipo socialdemócrata y keynesiano (y cuya realización sigue siendo bastante improbable). La crítica del capitalismo se hace con frecuencia en nombre del *trabajo*: ante todo, lo imprescindible es que quienes trabajan reciban a cambio una suma justa de dinero.

Este «retorno de Marx» a la escena mediática y electoral se manifiesta sobre todo como un retorno del marxismo más tradicional, sin apenas reelaboración. Pero también se desarrollan otras formas de crítica social inspiradas en el pensamiento de Marx. Desde hace veinte años asistimos a la elaboración de una crítica del capitalismo centrada en los conceptos de mercancía, de trabajo abstracto y del fetichismo que resulta de éste. En Alemania, el campo de la «crítica del valor» se ha formado a partir de las revistas *Krisis* (desde 1987) y *Exit!* (desde 2004). Su autor más conocido es Robert Kurz[3]. Moishe

[3] Algunas de sus obras han sido traducidas al castellano: *Las lecturas de Marx en el siglo XXI*, Cádiz, Asociación Investigación y Crítica, 2004; y su participación en el volumen colectivo *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades: ensayos sobre el fetichismo de la mercancía* —que también recoge textos de Anselm Jappe y Claus Peter Ortlib—, Logroño, Pepitas de calabaza, 2009 (N. de la T.).

Postone ha desarrollado durante los mismos años y por su cuenta una lectura de Marx a menudo similar. Las seiscientas densas páginas de *Tiempo, trabajo y dominación social* visiblemente representan el trabajo de una vida, una obra a la que el autor ha consagrado dos décadas de reflexión. Muy riguroso, el libro retoma una y otra vez sus temas centrales, asumiendo el riesgo de una cierta repetitividad. Poco preocupado por la belleza de sus enunciados, es siempre de una claridad meridiana y no elude ninguno de los problemas que plantea. Con respecto a los escritos de Robert Kurz, el libro de Postone tiene un propósito más limitado: la reinterpretación de la teoría de Marx (que, sin embargo, tiene consecuencias más vastas). Pero ya se ha convertido en una referencia ineludible en este tema, sobre todo en el mundo anglosajón: los marxistas «tradicionales», a quienes se ataca en casi cada página de su libro, se han visto obligados a discutir ampliamente sus tesis e intentar refutarlas[4].

La verdadera crítica marxiana[5] del trabajo

¿En qué es escandaloso el libro de Postone? Su interpretación de Marx a menudo está en el extremo opuesto de las que fueron propuestas durante más de un siglo por casi todos los marxistas (aun cuando ha establecido un diálogo, si bien muy crítico, con Georg Lukács, Rubin, la Escuela de Frankfurt y Lucio Colletti). Su reconstrucción del «núcleo» de la crítica marxiana del capitalismo —que Postone distingue de la crítica que el propio Marx dirigió hacia las formas empíricas que el capitalismo pudo asumir en el siglo XIX— se basa en la siguiente proposición: «Para Marx, el trabajo no constituye el punto de vista desde el cual criticar el capitalismo: el trabajo es en sí mismo el objeto de la crítica». Basándose casi exclusivamente en la crítica de la economía política formulada por

[4] Así, estos le han consagrado un número entero de la revista marxista inglesa *Historical Materialism*, 12, 3 (2004), y un importante coloquio en Londres.

[5] Como es sabido, el término «marxiano» hace referencia a los textos escritos exclusivamente por Karl Marx, mientras que el término «marxista» alude a los escritos, al pensamiento y a las tradiciones políticas no sólo de Marx sino también de sus seguidores y partidarios posteriores, hasta hoy en día. En la traducción se ha mantenido esta distinción, que está así en el original, pues el matiz resulta fundamental en el texto (N. de la T.).

Marx en sus obras de madurez —sobre todo en los *Grundrisse*[6] y en *El capital*[7]—, Postone afirma que Marx no intentó establecer leyes generales sobre el devenir histórico. Su análisis no se refiere sólo al modo de producción *capitalista:* «La idea de que el trabajo constituye la sociedad y que es la fuente de toda riqueza no se refiere a la sociedad en general, sino únicamente a la sociedad capitalista (o moderna)». Sólo en la sociedad capitalista el trabajo se convierte en mediador social general, porque sólo en ella el trabajo posee una doble naturaleza: es a la vez trabajo concreto y trabajo abstracto.

Dada la gran confusión que reina en torno a este tema incluso entre personas consideradas habitualmente como marxistas, se hace necesario subrayar que el «trabajo abstracto» en el sentido marxiano no tiene nada que ver con el «trabajo inmaterial», y que el «trabajo abstracto» y el «trabajo concreto» no son dos géneros de trabajo diferenciados, ni dos fases del mismo trabajo. En el capitalismo, todo trabajo tiene dos aspectos: por una parte, es uno de los diferentes trabajos concretos que producen uno de los numerosos valores de uso, cada uno distinto de los demás. Pero todo trabajo es paralelamente un simple gasto de tiempo de trabajo, de energía humana. Este tiempo gastado sólo conoce diferencias cuantitativas: unas veces se trabaja una hora y otras tres horas. Es este gasto de tiempo lo que determina el valor de una mercancía. El valor se presenta bajo la forma de una cierta cantidad de dinero. El aspecto puramente temporal, abstracto, del trabajo no es por tanto una simple operación mental, sino que se convierte en real a través del precio que decide finalmente el destino de una mercancía. En la sociedad capitalista, el lado abstracto y, por lo tanto, monetario, prevalece enteramente sobre el lado concreto, como la utilidad o la belleza de un objeto, lo que significa también que es el aspecto temporal del trabajo el que domina. En la sociedad capitalista, por tanto, los hombres están dominados por abstracciones.

Según Postone, Marx había concebido su análisis del trabajo abstracto, de la mercancía, del valor y del dinero como una vigorosa

[6] El gran borrador de *El capital*, escrito en 1857-1858 y publicado por primera vez en 1939, es rico en intuiciones todavía sin desarrollar en *El capital* (publicado en 1867) y cuyo estudio ha inspirado, a partir de los años sesenta, numerosas investigaciones que se cuentan entre las más innovadoras sobre la obra de Marx.

[7] Nótese, sin embargo, que Postone no supone ninguna «ruptura epistemológica» entre el primer y el segundo Marx.

crítica de estas categorías que constituyen la base del capitalismo —y sólo de él—. Sin embargo, los marxistas tradicionales creyeron ver en esto la *descripción* de un hecho ontológico y transhistórico, válido universalmente, y desde entonces sólo se han interesado por la *distribución* de sus categorías y, en consecuencia, por el reparto del excedente de valor. El mercado y la propiedad jurídica de los medios de producción, junto con la estructura desigual de clases que conlleva, representan para el marxismo tradicional el nivel más profundo del sistema capitalista, un nivel que se *ocultaría* tras la igualdad aparente que reina en el intercambio de mercancías.

Según Postone, la crítica de Marx es mucho más radical: para Marx, el mercado y la propiedad jurídica de los medios de producción son fenómenos que dependen del sector de la *distribución*. Ahora bien, su verdadera crítica concierne a la *producción*. La característica principal de la producción en el régimen capitalista es que está estructurada en función de la doble naturaleza del trabajo. La crítica marxiana tiene, pues, como objetivo superar el propio papel del trabajo en la sociedad moderna. En las sociedades precapitalistas, el trabajo es creación de riqueza material[8] a través de la acción del hombre sobre la naturaleza, y más tarde, esta riqueza se distribuye según unas relaciones sociales establecidas sobre otras bases, distintas del trabajo (sin ser dichas bases necesariamente justas o racionales: pueden, por ejemplo, tener su origen en la tradición o en jerarquías que se han establecido a sí mismas por la fuerza). La riqueza material en sí misma, como indica Postone, «no constituye una relación entre los hombres ni determina su propia distribución. La existencia de la riqueza material como forma dominante de riqueza social supone la existencia de formas no camufladas para las relaciones sociales que hacen de mediador».

En el capitalismo, el trabajo es, además, generador de valor, y por tanto de una forma de medir los aportes de los productores particulares. El valor es una relación social que se expresa a través de la mercancía, y las relaciones entre mercancías dependen de la relación social a la que representen. Es lo que Marx llama «fetichismo de la mercancía». La producción de riqueza material y de valor no coinciden exactamente: el aumento de la productividad, debido

[8] El concepto de «riqueza material» incluye, por supuesto, los servicios y los productos «inmateriales». Comprende todos los valores de uso y se opone a la «forma-valor». Una casa y una hora de aprendizaje son ambas, en este sentido, «riquezas materiales».

a la técnica, hace que una cantidad cada vez más grande de riqueza material se produzca en *menos tiempo*. Ésta contiene por lo tanto menos valor, porque está determinada exclusivamente por el tiempo gastado, y por esta razón conlleva menos valor añadido y menos beneficio.

En una sociedad poscapitalista, el trabajo ya no será la medida de la riqueza social, y por lo tanto ya no estructurará las relaciones sociales. Según Postone, semejante revolución se ha hecho posible hoy en día debido a la sustitución del trabajo humano por el de máquinas, de manera que ahora el tiempo de trabajo directo sólo produce una pequeña parte de la riqueza material. Esta separación cada vez más grande entre producción de riqueza material y producción de valor es la causa profunda de la crisis del capitalismo. Cuando su base, el trabajo creador de valor, pierde su importancia, el capitalismo simplemente se vuelve anacrónico. «En otros términos, superar el capitalismo significa también superar el trabajo concreto que realiza el proletariado», de manera que «el excedente ya no se genera en primer lugar por el trabajo humano inmediato». Para el marxismo tradicional, por el contrario, el trabajo es siempre, y en cualquier sociedad, el principio que estructura la vida social. En el capitalismo, este papel del trabajo estaría encubierto, y sería propio del socialismo desvelarlo abiertamente. Se trataría entonces, desde esta perspectiva, de hacer triunfar el trabajo concebido como la eterna relación del trabajador con la naturaleza, por encima de quienes lo parasitan desde el exterior como propietarios de los medios de producción. Por esta razón, hemos podido llegar a pensar que la colaboración que se estableció en las fábricas constituía un modelo para la sociedad comunista, y que se trataba simplemente de liberar el trabajo de su explotación por los capitalistas.

Postone, al contrario, afirma que la «teoría deberá arreglárselas a la vez sin concepciones evolucionistas de la historia y sin la idea según la cual la vida social de los hombres se fundamenta en un principio ontológico que "se realiza" en el transcurso del desarrollo histórico: por ejemplo, el trabajo en el marxismo tradicional o el actuar comunicativo en los trabajos recientes de Habermas». Únicamente en el capitalismo un solo principio homogéneo —el trabajo, no como conjunto de trabajos concretos sino como masa global del trabajo sin calidad— rige toda la vida social, estableciéndose como objetivo natural y eterno. En las demás sociedades, los distintos

ámbitos de la vida obedecen a lógicas diferentes y las relaciones no «pueden desplegarse a partir de un único principio estructurador y no presentan ninguna lógica histórica necesaria e inmanente». Todavía existe alguna forma de «trabajo» como producción de riqueza material, pero sólo en el capitalismo se encuentra un trabajo basado en sí mismo y que sea su propio intermediario, constituyendo así una forma integral de mediación social. El problema no es el carácter que se supone «instrumental» de todo trabajo (como quisiera Habermas) en tanto que relación con la naturaleza, ni por el contrario, su control exclusivo por parte de agentes externos que lo explotan, sino su doble naturaleza. No es «natural» al trabajo el producir valor, sólo el trabajo abstracto puede hacerlo, y éste, en la medida en que es una «abstracción real» y no una simple generalización mental, sólo existe en el capitalismo.

En el capitalismo, el trabajo no ejerce sólo como intermediario en la relación con la naturaleza, sino también en las relaciones entre los hombres; estos dos aspectos de la vida social se confunden. «La única función social del trabajo en el capitalismo no puede aparecer de manera directa como un atributo del trabajo, porque el trabajo, en sí y por sí, no es una actividad intermediaria socialmente; sólo una relación social no camuflada puede aparecer como tal. La función históricamente específica del trabajo sólo puede aparecer objetivada, como valor bajo sus diferentes formas (mercancía, dinero, capital)», afirma Postone en su obra. Así pues, las formas objetivadas del trabajo, la mercancía y el capital, son «formas abstractas e impersonales [que] no encubren tan sólo aquello que tradicionalmente se ha considerado como las relaciones sociales "reales" del capitalismo, es decir, las relaciones entre clases: éstas son las relaciones reales del capitalismo que estructuran su trayectoria dinámica y su forma de producción».

Aún hoy la gran mayoría de los que se estiman marxistas —incluidos quienes ya no atribuyen un papel preponderante a los obreros industriales— considera el dominio de una clase sobre otra como el núcleo de la teoría de Marx. Según Postone, esta dominación es real, pero no es más que un fenómeno superficial, que pertenece a la esfera del mercado y de la distribución. «En el análisis de Marx, la dominación social no consiste, en el nivel más fundamental, en la dominación de los hombres por otros hombres, sino en la dominación de los hombres por estructuras sociales abstractas

que los hombres mismos constituyen». Las formas fetichistas no *mistifican* el trabajo como fuente real de toda riqueza, sino que son formas en apariencia necesarias de una realidad en la que las relaciones entre personas *son* relaciones entre cosas.

Postone vuelve así sobre tres conceptos centrales del marxismo «crítico» (introducidos sobre todo por Georg Lukács en *Historia y conciencia de clase*, de 1923): la *totalidad*, el *sujeto* y la *alienación*. La característica del capitalismo, y que sólo le pertenece a él, es tener una substancia homogénea, una totalidad, a saber: el trabajo. Esta totalidad ha de ser pues, según Postone, abolida y no realizada. El verdadero sujeto en el capitalismo no es ni la humanidad, ni el proletariado, sino la forma objetivada del trabajo: el capital. Se trata, pues, de superarlo, y no de hacerlo triunfar: «La llamada a la plena realización del Sujeto no significa otra cosa que la plena realización de una forma social alienada». Ésta no es la teoría de la «muerte del sujeto», sino la afirmación de que una verdadera subjetividad sólo puede construirse superando la forma-sujeto que el trabajo ha engendrado en tanto que mediador social objetivado. Superar la «alienación» no significa entonces restaurar un sujeto que existe tras las mistificaciones, un sujeto que, incluso oprimido y oculto, se situaría, por esencia, más allá de la relación capitalista. Para el marxismo tradicional, el proletariado era ese sujeto. Para el Marx de Postone, «superar la alienación significa *abolir el Sujeto que se desplaza y se funda a sí mismo* (el capital), y también la forma de trabajo que establece las estructuras de la alienación y que, a su vez, se establece a través de ellas; esto permitiría a la humanidad apropiarse de aquello que fue creado bajo una forma alienada. Superar el Sujeto histórico permitiría a los hombres convertirse por primera vez en los sujetos de sus prácticas sociales». Hay que reconocer que es el trabajo en sí mismo el que está alienado cuando no es únicamente una relación con la naturaleza, sino también un mediador social objetivado: «Toda teoría que ponga al proletariado o a la especie como Sujeto implica que queda por realizar la actividad que constituye al Sujeto, y no por abolir. De donde se desprende que no puede percibirse como alienada la actividad en sí misma. En la crítica basada en el "trabajo", la alienación encuentra forzosamente sus raíces fuera del trabajo, en el control por otro concreto: la clase capitalista».

Tiempo abstracto y tiempo concreto

Postone consagra una larga digresión histórica al nacimiento del «tiempo abstracto». Éste no es «natural», es la causa y la consecuencia del desarrollo capitalista. Mientras que el tiempo concreto es una «variable dependiente», «una función de los acontecimientos o de las acciones», el tiempo abstracto, que nace en Europa al final de la Edad Media y no existe en otra parte, es un flujo vacío, «una variable independiente; y constituye un marco independiente en cuyo seno ocurren el movimiento, los acontecimientos o la acción. Este tiempo es divisible en unidades no cualitativas, constantes, iguales»[9]. Por tanto, el tiempo abstracto está constituido socialmente (en lugar de ser, como quería Kant, un *a priori* trascendental), pero se presenta como un dato objetivo. Domina a los productores y a los capitalistas mismos imponiéndoles el ritmo de producción que *deben* tener para no caer por debajo del estándar de productividad establecido por la lógica temporal del valor[10]. Para ilustrarlo, podemos referirnos a un ejemplo propuesto por Marx: después de la invención del telar de vapor al comienzo de la Revolución industrial, el tiempo socialmente necesario para producir una cantidad determinada de tejido se redujo de una hora a media hora. El artesano tradicional que seguía empleando una hora para tejer su tela veía sin embargo su «valor» reducido a media hora, y por consiguiente moría de hambre. El tejido permanecía idéntico como riqueza material, pero como riqueza social se había reducido a la mitad. La subordinación del aspecto concreto de la producción a su única dimensión temporal es para Postone la «expropiación» fundamental que «precede lógicamente al tipo de expropiación social concreta asociada a la propiedad privada de los medios de producción», y que por tanto «no deriva fundamentalmente de ella».

[9] Estos análisis se aproximan, por supuesto, a los desarrollados por E. P. Thompson en «Time, work-discipline and industrial capitalism», publicado en 1967 en la revista *Past & Present*. Este texto examina notablemente las consecuencias de la transformación del tiempo vivido en tiempo abstracto, que puede ponderarse con precisión con el objetivo de su rentabilización máxima. Postone lo cita, por cierto, en su libro.

[10] De lo que deriva esta otra evidencia: hasta que la «riqueza social» esté determinada por el gasto directo de tiempo de trabajo, el crecimiento económico, incluso sin mercado ni propiedad privada, engendra inevitablemente aumentos de productividad muy superiores al crecimiento de la riqueza social, con las consecuencias ecológicas que de ello se desprenden.

La totalidad capitalista no es la victoria completa del tiempo abstracto, sino la unidad contradictoria del tiempo abstracto y del tiempo concreto. Los progresos en la productividad redefinen la hora social, que a su vez redefine el nivel de base de la productividad. Es una carrera-persecución, un efecto «bola de nieve» que crea él solo —incluso antes del dinamismo introducido por la oposición de clases— el carácter dinámico y direccional del capitalismo. Ni las relaciones entre el hombre y la naturaleza, ni las relaciones sociales tienen necesariamente un carácter semejante: las sociedades precapitalistas tuvieron tendencia a reproducirse durante mucho tiempo de idéntica manera. El capitalismo, al contener esta dialéctica de las dos formas temporales, contiene también una lógica direccional que crea también, más allá de los desastres a los que lleva, la posibilidad de salir de ellos, al contrario que las formas sociales precedentes. Es el propio dinamismo del capitalismo el que lleva hacia esta superación, y no un factor externo o un agente que, como el proletariado, se supone que forma parte de una esencia atemporal situada fuera de la lógica capitalista; así lo expresa Postone: «La dialéctica de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción [...] es, por tanto, una dialéctica de las dos dimensiones del capital, y no entre el capital y las fuerzas que le serían externas».

El «verdadero Marx»

Nos podemos preguntar por qué Postone quiere por encima de todo presentar su interpretación de Marx como una restauración del «verdadero Marx», antes que admitir la ambigüedad del discurso marxiano original: si, con su crítica de las categorías fundamentales de la socialización mercantil, Marx fue efectivamente un adelantado a su tiempo —en aquella época, esas categorías estaban todavía mezcladas en gran medida con elementos feudales—, sigue ocurriendo que, con otra parte de su obra, Marx constituyó igualmente las bases del «marxismo tradicional». Robert Kurz lo advierte distinguiendo un Marx «exotérico» y un Marx «esotérico»: se trata de la parte de su obra —en cantidad bastante reducida— en la que analiza el valor, el casi invisible núcleo —sobre todo para su época— del capitalismo. En todo caso, está claro que la elaboración paralela, a partir de 1980, de formas similares de una crítica basada en los conceptos de «tra-

bajo abstracto» y de «fetichismo de la mercancía» indica que estas categorías se han hecho visibles de un modo más directo que antes.

El caso de Rubin, precursor solitario, es tanto más notable. Cuando consideramos la poca claridad ya mencionada que reina todavía hoy entre los marxistas alrededor de nociones como «trabajo abstracto» y «fetichismo de la mercancía», no podemos sino quedarnos estupefactos frente a la precisión de algunos de sus análisis, todavía más sorprendentes si consideramos que no parece haber conocido el «marxismo occidental» que le era contemporáneo (*Historia y conciencia de clase*, de Lukács, fue editado el año anterior a la publicación de los *Ensayos sobre la teoría del valor*) y que los *Grundrisse* y los demás manuscritos preparatorios de *El capital* no habían sido publicados todavía. Rubin empieza diciendo que la teoría del fetichismo no es una rareza metafísica de Marx (tal y como predicaría Althusser medio siglo más tarde), ya que no designa una mistificación de la explotación, sino que constituye más bien una teoría general de las relaciones de producción de la economía capitalista. Serviría de fundamento para todo el «sistema económico» de Marx, y en especial para su teoría del valor. El fetichismo no es solamente un fenómeno de la conciencia social, sino del ser social en sí mismo, dice Rubin: ningún otro marxista de su época había llegado a esta conclusión, y para apreciar la intensidad de Rubin merece la pena señalar la indiferencia y la confusión, incluso de los mejores de ellos, frente a esta cuestión.

El valor, el dinero y el capital no «enmascaran» las relaciones sociales de producción: las organizan y se transforman en el verdadero lazo social. Rubin se alza igualmente contra la ontologización del intercambio de equivalentes: el «intercambio» no es una realidad transhistórica, sino que caracteriza sólo al capitalismo. En los talleres de una fábrica, así como en los modos de producción pre- o poscapitalistas no hay un «intercambio» basado en la equivalencia de valor de los productos intercambiados. El objeto circula sobre el fundamento de las relaciones que los hombres ya han construido —no es el intercambio el que crea esas relaciones—. Las relaciones de producción entre las personas se establecen mediante la distribución social de las cosas y en referencia a ellas, pero no a través de las cosas en sí mismas.

En el capitalismo, es, por el contrario, el movimiento de las cosas (los factores de producción) lo que establece las relaciones entre

personas. Rubin anuncia, pues, con claridad, que una sociedad basada en el valor, el dinero y el capital es necesariamente fetichista, en el sentido en el que el hombre está dominado por sus propios productos. Subraya el papel central que tiene para Marx, y sobre todo para su teoría del valor, la distinción entre el proceso técnico-material (lo que Postone llama la «riqueza material») y su forma social. Recuerda igualmente que no es el trabajo como tal lo que crea el valor, sino únicamente el trabajo organizado en una cierta forma social: el trabajo abstracto. En el proceso de producción, el trabajo del productor de mercancías es privado, concreto, cualificado e individual, pero, en el valor de cambio, ese trabajo se convierte en social, abstracto, simple y socialmente necesario. Entre esas cuatro determinaciones, es el trabajo abstracto el protagonista principal, porque sólo de esa manera el trabajo se transforma en social.

Si bien Rubin encuentra algunas dificultades para determinar el sentido de la categoría marxiana de «trabajo abstracto», consigue, sin embargo, llegar a lo esencial: es precisamente el trabajo sin cualidades, sin determinaciones sociales ni históricas, el trabajo y nada más, lo que en el capitalismo se convierte en una categoría social y en el centro de la vida social. El trabajo privado únicamente puede transformarse en social convirtiéndose en abstracto, pero esto tan sólo es así en el capitalismo. En las sociedades precapitalistas, por el contrario, los trabajos son sociales en su forma natural y particular, como elementos necesarios de un todo y no en tanto que partes equivalentes de una masa de trabajo social indiferenciado.

Esta atención al carácter abstracto y anónimo de la coerción ejercida por el valor —en una época en que el proletariado en sentido clásico estaba en su apogeo en la Unión Soviética y en todas partes— lleva a Rubin a ver en la desigualdad de clases más la consecuencia que la causa del valor mercantil. Afirma que la teoría marxiana del valor no descuida totalmente las clases, pero que las trata desde la igualdad de los participantes implicados en el intercambio. La teoría del valor, cuyo punto de partida es la igualdad de las mercancías intercambiadas, es indispensable, asegura Rubin, para explicar la sociedad capitalista y la desigualdad que en ella reina. Es comprensible que todavía en la década de los setenta hubiera prologuistas del libro de Rubin que sintieran la necesidad de tomar distancia frente a tales herejías.

En su ensayo «La sustancia del capital», publicado en 2004 en el primer número de la revista alemana *Exit!*, que él mismo dirige, Robert Kurz sopesa los méritos y los límites respectivos de las contribuciones de Rubin y de Postone. Si bien ambos están entre los pocos autores que comprenden la centralidad del concepto de «trabajo abstracto» y lo refieren únicamente a la sociedad capitalista, conservan, sin embargo, todavía un concepto transhistórico y ontológico del «trabajo». Ahora bien, sólo con la llegada de la Modernidad nos hemos acostumbrado a integrar las actividades humanas más dispares y que obedecen a las lógicas temporales más distintas en la única categoría de «trabajo», y concebimos todas esas actividades como una masa de «trabajo social». En una sociedad poscapitalista, como en las sociedades precapitalistas, el concepto mismo de «trabajo» no tiene sentido, porque sólo existiría una multiplicidad de actividades que no podrían estar relacionadas con una substancia única, homogénea, de la que serían sus articulaciones. Kurz reprocha a Postone haberse contentado con analizar el papel históricamente único del trabajo en el capitalismo sin cuestionarse si de verdad se puede hablar de «trabajo» en el marco de otras sociedades.

Sin embargo, las diferencias entre Rubin, Postone y Kurz parecen de poca importancia frente a todo lo que los separa de los marxistas tradicionales, para quienes la única forma de emancipación en el capitalismo es y será siempre la lucha entre los grupos sociales constituidos por ese capitalismo, sin que nunca se haya considerado una crítica de sus categorías fundamentales. En sus réplicas a la crítica del valor, ya han demostrado la pertinencia de la anécdota relatada por Kurz en su artículo: un campesino le pide a un ingeniero que le explique el funcionamiento de una máquina de vapor. El ingeniero le dibuja esquemas y le muestra dónde hay que poner el combustible, por dónde sale el vapor, cómo el calor se transforma en movimiento y todo lo demás. El campesino lo escucha y dice finalmente: «Lo he entendido todo. Pero ¿dónde está el caballo?».

La sociedad civil, ¿al asalto del capital?

Thomas Coutrot

A propósito de:

Julie Duchatel y Florian Rochat (eds.), *Produire de la richesse autrement. Usines récupérées, coopératives, micro-finance... les révolutions silencieuses*, Ginebra, CETIM, 2008.
Jeanne Allard, Carl Davidson y Julie Matthaei (eds.), *Solidarity economy: Building Alternatives for People and Planet. Papers and Reports from the 2007 US Social Forum*, Chicago, Changemaker Publications, 2008.

Para salir de la encrucijada donde se encuentra enzarzada la mayoría de las tropas de la izquierda europea —cuya actividad se limita a reivindicaciones dirigidas a los poderosos, Estado o patronal, con la lejana intención de tomar el poder—, se impone un examen de las experiencias de una economía social solidaria. En su diversidad, en su conflictividad, renuevan el imaginario y abren inéditas posibilidades concretas, sin dejar de interrogarse sobre cuestiones mayores, como qué relaciones construir con el Estado o con el mercado, o cómo perpetuar un proyecto sin perder autonomía y sin renunciar a la perspectiva de un cambio del sistema en su conjunto.

Thomas Coutrot. Economista y miembro del consejo científico de ATTAC. Es también el autor de *Jalons vers un monde possible* (2010); *Démocratie contre capitalisme* (2005); *Critique de l'organisation du travail* (1999); *Avenue du plein emploi* (con Michel Husson, 2011); *L'Entreprise néolibéral, nouvelle utopie capitaliste?* (1998).

Floriant Rochat. Director del CETIM (Centro Europa-Tercer Mundo), ha coordinado varias obras, en particular con Susana Barria, *Mobilisations des peuples contre l'ALCA- ZLEA: traité de «libre-échange» aux Amériques* (2005); y, con Julie Duchatel, *ONU: Droits pour tous ou la loi du plus fort? Regards militants sur les Nations unies* (2005); y *Efficace, neutre, intéressée? Points de vue critiques du Nord sur la coopération européenne* (2009).

Julie Duchatel. Trabaja en el CETIM y en este marco ha publicado numerosos artículos sobre el desarrollo y la economía solidaria. En particular, ha coordinado (junto con Floriant Rochat) *ONU: Droits pour tous ou la loi du plus fort? Regards militants sur les Nations unies* (2005); y *Efficace, neutre, intéressée? Points de vue critiques du Nord sur la coopération européenne* (2009).

Todas las grandes crisis conllevan reacciones de autodefensa por parte de la sociedad. La «gran transformación» de los años 1920-1930, bajo formas contradictorias (comunismo, fascismo, New Deal), marcó la reacción de la sociedad frente al fracaso de la utopía liberal del «gran mercado» y de la primera globalización[1]. Hoy en día, frente a esta nueva crisis y a la segunda globalización, la cuestión no está en saber si las sociedades van a defenderse, ni si van a lanzarse en busca de nuevas formas de solidaridad social, sino si lo harán a través del repliegue identitario y el recurso a figuras autoritarias, o a través del desarrollo de la autonomía popular.

Si no consiguen convertir en regla general las iniciativas sociales portadoras de resistencia y emancipación frente a las lógicas dominantes, capitalistas y productivistas, las fuerzas progresistas dejarán el campo libre al poder para instrumentalizar la desesperación. Existe a este respecto una verdadera paradoja francesa: la legitimidad del poder financiero es particularmente débil en nuestro país, pero la izquierda está particularmente poco atenta a las prácticas alternativas surgidas de la sociedad civil, y al horizonte que permitirían entrever.

Los años 1968-1970 vieron cómo se activaba de nuevo una división casi tan antigua como el movimiento obrero entre una «primera izquierda» intervencionista, polarizada en torno a la cuestión de la toma de poder del Estado, y una «segunda izquierda»[2] autogestionada, atenta a las transformaciones moleculares del tejido social y a las iniciativas autónomas de la sociedad civil. Mientras que la primera, mayoritaria, lo apostaba todo por el acceso al poder del Estado y por la aplicación del Programa común de gobierno del PS-PC-MRG[3], la segunda izquierda buscaba articular una estrategia desde abajo

[1] Suzanne Berger, *Notre première mondialisation. Leçons d'un échec oublié*, París, Seuil, 2007; Karl Polanyi, *La gran transformación: crítica del liberalismo económico*, Madrid, Ed. de la Piqueta, 1989.

[2] Según la expresión de Hervé Hamon y Patrick Rotman, *La Deuxième Gauche: Histoire intelectuelle et politique de la CFDT*, París, Seuil, 1982. Contrariamente a una creencia muy expandida, Michel Rocard desmiente la paternidad de la expresión «segunda izquierda» (véase http://cyrano.blog.lemonde.fr/2008/09/10/lavenir-de-la-deuxieme-gauche-par-michel-rocard).

[3] Partido socialista, Partido comunista, Movimiento radical de izquierda (se denominaba así en 1973, actualmente se llama Partido radical de izquierda: PRG) (N. de la T.).

(el «control obrero» sobre la organización del trabajo, preludio a la autogestión de las empresas) junto con una estrategia desde arriba (la «planificación democrática»), en una perspectiva a largo plazo explícitamente anticapitalista[4]. Así, para la CFDT[5] de entonces, «la autogestión no tiene sentido sin la planificación democrática y sin la apropiación social de los medios de producción»[6].

Al final de los años setenta, con la CFDT y los «rocardiens»[7], esta «segunda izquierda» tira por la borda la crítica del capital y se suma al neoliberalismo en nombre, únicamente, de la crítica al Estado. La izquierda crítica se encuentra casi reducida a su componente intervencionista; la casi totalidad de las organizaciones políticas y sindicales abandonan al mismo tiempo la innovación social de base y los proyectos a largo plazo. Los registros de acción consisten desde entonces esencialmente en popularizar plataformas de medidas y programas reivindicativos, movilizar a los ciudadanos o a los asalariados de cara a las urnas, en el trabajo o en la calle, para obtener de los poderosos —el Estado y los patronos— su aplicación: aumento de salarios y prestaciones, reducción de despidos, regulación de las finanzas, reforma de la fiscalidad… Paradójicamente, el horizonte político sigue siendo el de una «Grand Soir»[8] electoral o insurreccional que permitirá el acceso a las palancas del Estado —un horizonte, no obstante, singularmente estrecho: limitado a la aplicación de medidas gubernamentales[9], ya sean «reformistas de izquierda» o «anticapitalistas»—.

[4] Pierre Rosanvallon, *L'Âge de l'autogestion ou la politique au poste de commandement*, París, Seuil, 1976.

[5] Confédération Française Démocratique du Travail: una de las cinco grandes confederaciones de sindicatos de trabajadores del país (N. de la T.).

[6] CFDT, *Syndicalisme Magazine*, 1415 (noviembre de 1972).

[7] Los «rocardiens» fue un movimiento surgido a raíz de las declaraciones de Michel Rocard, político perteneciente al partido socialista y primer ministro con François Mitterrand, en las que se declaraba hostil a las nacionalizaciones económicas por parte del Estado y aceptaba la economía de mercado, posicionándose así en el lado opuesto de las teorías defendidas por el Partido comunista (N. de la T.).

[8] «Le Grand Soir», la gran velada, es un concepto que data de finales del siglo XIX y que alude al mito obrero de la soñada ruptura revolucionaria que conllevaría la destrucción del poder establecido para instaurar una sociedad nueva (N. de la T.).

[9] Así, la reciente obra de Olivier Besancenot y Daniel Bensaïd (*Prenons parti. Pour un socialisme du XXI siècle*, París, Mille et une nuits, 2009) es una letanía de reivindicaciones, todas ciertamente progresistas, pero que no describen ni un horizonte creíble de sociedad alternativa, ni una estrategia a largo plazo para conseguirla.

Sin embargo, como bien han comprendido los liberales, está claro que «no se puede cambiar la sociedad por decreto»[10]. La transformación social es un proceso a largo plazo que articula de manera dialéctica cambios desde abajo y desde arriba: mutaciones en las normas y en los comportamientos en el nivel de las relaciones sociales fundamentales, y estrategias del Estado y otros agentes en el nivel macrosocial. «Otro mundo» no emergerá de la aplicación de un programa global, sino de la armonización de una multiplicidad de cambios surgidos de las profundidades de la sociedad. El hundimiento financiero de 2008 y la larga fase de estancamiento a la que ha dado lugar no desembocarán fácilmente en un orden social alternativo, más democrático y menos predador. Pero la propia gravedad de la situación abre nuevos espacios a la experimentación, en el campo económico incluido, en el seno de los cuales podría madurar este orden alternativo. Al menos ésta es la hipótesis central que inspira *Produire richesse autrement*, una obra corta pero fecunda, publicada por el CETIM (Centro Europa Tercer-Mundo), una ONG suiza de solidaridad Norte-Sur.

Aprender de las experiencias de autogestión

En la introducción, Florian Rochat indica los dos criterios utilizados para seleccionar las experiencias de «economía social solidaria» examinadas en la obra: la «aplicación de actividades autónomas y colectivas en respuesta directa a las necesidades de supervivencia económica […], organizadas según un principio igualitario», y una «conciencia clara del carácter injusto del sistema dominante y de la necesidad de superarlo». Se trata de saber «en qué medida las experiencias prácticas analizadas podrán ser portadoras de alternativas sociales y, por esto mismo, en qué medida no son tan sólo el laboratorio de "otro mundo", sino su escuela y uno de sus agentes». Dicho de otra manera, no se trata únicamente de hacer un inventario de experiencias innovadoras, sino de establecer un juicio político sobre su fecundidad para alimentar procesos de aprendizaje colectivo y de transformación social.

[10] Michel Crozier, *On ne change pas la société par décret*, París, Grasset, 1979. Por el contrario, una reciente octavilla del PCF que evoca una iniciativa de los diputados comunistas se titulaba «Trois lois pour changer nos vies» (mayo de 2009).

Los dos criterios evocados, la urgencia económica y la voluntad de superar el sistema, estarán probablemente muy de actualidad en los años venideros, incluso en el Norte, lo que refuerza la urgencia de hablar sobre las experiencias descritas[11] y las cuestiones propuestas en esta obra. Así, la experiencia argentina —donde la brutal caída financiera dio lugar en 2001-2002 a una explosión de iniciativas por parte de la sociedad civil— se activa con los dos casos de estudio: Zanón, que se podría definir como el «Lip argentino»[12], y el MUP (Movimiento de Unidad Popular), surgido del movimiento de los desempleados.

El caso (relatado por Raúl Zibechi) de la fábrica de cerámica Zanón «recuperada» por sus obreros es relativamente clásico: un patrón que echa el cerrojo a la puerta de la fábrica, un sindicato combativo que organiza la lucha para mantener los empleos, y los obreros que vuelven a poner la fábrica en activo y crean una cooperativa para autogestionar su actividad. La originalidad de Zanón estriba en el importante tamaño de la empresa —hoy cuenta con cuatrocientos setenta trabajadores— y sobre todo en el resultado de su experiencia, el 14 de agosto de 2009, con la nacionalización (por parte del gobierno conservador de la provincia de Neuquén en Patagonia) de la empresa bajo control obrero. Se han tejido de esta manera fuertes lazos con las comunidades cercanas: el «diseño de los azulejos se inspira ahora en parte en modelos mapuches, concebidos junto a las comunidades indígenas, y tiene por objetivo reivindicar la cultura de un pueblo marginado y homenajear a quienes pusieron sus canteras de arcilla a disposición de los ceramistas».

El ejemplo del MUP, cuya trayectoria ha sido descrita por Héctor Palomino y Ernesto Pastrana, es menos conocido. Compuesto en su origen por desempleados *piqueteros* —que bloqueaban las carreteras para protestar contra el paro y la miseria—, «a pesar del ori-

[11] Podemos echar en falta que la obra trate someramente la experiencia de América del Norte (al margen de un capítulo muy institucional sobre los Chantiers de l'économie sociale en Québec), o la de Brasil —que es, sin embargo, una de las más ricas de América Latina, no solamente en sus prácticas sino sobre todo por su trabajo de teorización, en particular con Paul Singer, secretario de Estado de Economía Solidaria del gobierno de Lula da Silva (véase al respecto *Uma Utopia Militante. Repensando o socialismo*, Petrópolis, Vozes, 1998)—.

[12] Lip: fábrica relojera de Besançon (nordeste de Francia) que encontró grandes dificultades económicas en los años sesenta y fue noticia nacional en 1973, cuando obreros afiliados al CFDT protagonizaron una huelga que terminó con la reapropiación de la fábrica y la reincorporación de la plantilla.

gen marxista de algunos de sus líderes», este movimiento ha abandonado progresivamente las formas de acción contestatarias para crear «bolsas de socialismo», fuertemente impregnadas de valores ecológicos y con la aspiración, según sus propios términos, de «luchar contra el saqueo ambiental» y por la «soberanía alimentaria», concretamente a través de la creación de cooperativas urbanas y rurales. Desde entonces participan en un frente social más amplio, el «Frente Popular Darío Santillán»[13], compuesto por asociaciones de desempleados y por cooperativas que comparten la misma orientación. Los autores subrayan la originalidad de este posicionamiento: «Si bien esta estrategia global no ataca de frente el capitalismo y no se orienta hacia la toma del poder, trata a muy largo plazo de convertirse en una estrategia dominante para obtener así un cambio de sistema». En el seno de la sociedad civil argentina, varios agentes creativos han sembrado semillas de alternativas al capitalismo y al productivismo. Pero Zanón es más bien una excepción: a la mayoría de empresas «recuperadas» por sus trabajadores les ha costado mucho preservar una dinámica democrática real. Este hecho entronca con la dificultad bien conocida de la perpetuación de experiencias surgidas de intensos periodos de movilización social y después de que la situación se haya calmado, sin que sus actores encuentren un relevo ante los poderes públicos —incluso topándose con una franca hostilidad—.

La red de cooperativas vascas de Mondragón, caso finamente analizado por Joël Martine, ilustra un esquema muy diferente para la perpetuación de una dinámica de autogestión: este experimento no nació de las convulsiones de una crisis social mayor, sino de un proyecto político a largo plazo basado en lazos comunitarios. En 1957, en medio del periodo más negro del franquismo, un cura nacionalista vasco, el padre Arizmendi, se apoyó en la escuela técnica que él mismo había fundado diez años antes para crear una pequeña cooperativa de fabricación de sartenes. Hoy, la Mondragón Corporación Cooperativa (MCC) es uno de los mayores grupos españoles, y tiene en plantilla a 70.000 trabajadores en todo el mundo, de los que 35.000 están en el País Vasco. Los dirigentes son elegidos por la

[13] Denominado así en memoria de los jóvenes Maxi Kosteki y Darío Santillán, asesinados por la policía bonaerense en la estación de tren de Avellaneda durante las manifestaciones de 2002 en solidaridad contra el cierre de la fábrica Zenón, que tuvo lugar a raíz de la devaluación del peso y antes de la subida a la presidencia de Néstor Kirchner (N. de la T.).

asamblea general de los trabajadores; los salarios son elevados y relativamente igualitarios; el empleo es estable y está asegurado gracias a una política de anticipación de reestructuraciones y al desarrollo de nuevas empresas por medio de un «fondo interempresas»; y gracias a una flexibilidad en las remuneraciones en caso de crisis, el modelo social de MCC es robusto, basado en una fuerte cultura común y una capacidad real de innovación económica. Martine subraya las condiciones sociológicas particulares, unidas a la doble identidad vasca y cristiana, que, en ausencia de un movimiento social de ámbito nacional, han permitido el auge de MCC: «El éxito de una red cooperativa y el mantenimiento de su ética dependen de su inserción en un tejido de lazos sociales —la convivencia en un territorio— y de su relación con un proyecto colectivo a escala de ese territorio». El autor demuestra lucidez a la hora de detectar los peligros que acechan a esta experiencia: «Entre los dirigentes del MCC, los del polo financiero detentan un poder estratégico, [...] y forman parte de la clase dirigente política y económica vasca, española e internacional». Es así como se han lanzado a una carrera hacia el gigantismo comprando fábricas en el extranjero (Francia, Polonia, Marruecos...), sin proponerles el estatus de cooperadores[14]. Si los trabajadores del MCC no reanudan su actividad con un proyecto emancipador que la mejore, «perderán todo control sobre las decisiones de los dirigentes y estos últimos reaccionarán únicamente en función de la rentabilidad del capital que dirigen, como se ha visto a menudo, por ejemplo, en la evolución del mutualismo francés».

Si la mayoría de experiencias de autogestión se dan de bruces contra la indiferencia o la hostilidad por parte del Estado, en Venezuela ocurre justo lo contrario. Muy próximos al chavismo, Luis Vargas y Cristina Núñez, muestran (a regañadientes) cómo el voluntarismo de Chávez impone un ritmo frenético al establecimiento institucional de formas cooperativas, sin preocuparse mucho de las dinámicas reales de aprendizaje social. Los autores nos explican que en 2004, habiendo tomado conciencia de la encrucijada en la que se encuentra el modelo de desarrollo capitalista, «el gobierno bolivariano se impuso como tarea sustituir el sistema capitalista con un modelo económico alternativo, solidario, sostenible

[14] MCC distribuye las marcas Fagor, Brandt, Edesa, Vedette, Sauter, De Dietrich. Véase la película *Les Fagor et les Brandt*, de Hugues Peyret y Anne Argouse (2007).

y colectivista». Siguen entonces cuatro páginas de insípida enumeración del mecano burocrático aplicado por Chávez para pilotar el desarrollo de la «autogestión»: Banco del Pueblo Soberano, Fondo de Desarrollo Microfinanciero, Banco de Desarrollo de la Mujer, Fondo de Desarrollo para el Fomento de la Agricultura y de la Pesca, Instituto Nacional para la Pequeña y Mediana Empresa, Fondo de Crédito Industrial, Superintendencia Nacional de Cooperativas, Instituto para el Desarrollo Rural, Instituto Nacional de Capacitación Educativa Socialista… Bajo el impulso del chavismo, el número de cooperativas pasó de 1.000 en 2002 a 191.000 en 2007, pero según los propios autores, los dos tercios son «"cooperativas de portafolio", que existen únicamente en la cartera de un director y se constituyen en el despacho de un abogado». Contra toda verosimilitud, los autores atribuyen estas derivas únicamente al sabotaje de burócratas hostiles a la revolución bolivariana, y esperan que «un esfuerzo heroico de organización y de apoyo por parte de las organizaciones que serán la base de una economía social comunitaria» permita superar esos límites. De hecho, si la gran mayoría de las cooperativas venezolanas parece ser el receptáculo de subvenciones públicas montadas por especuladores, es sin duda porque las auténticas iniciativas surgidas de la base siguen estando dispersas y son frágiles. El voluntarismo chavista a favor de las cooperativas ilustra esta paradójica amenaza («Te ordeno ser libre») de la que habla Marc St-Upéry[15]; pero la autogestión no se puede decretar.

Pues es la autonomía real de los participantes la que permite juzgar el carácter emancipador de las experiencias que se reclaman herederas de la economía social y solidaria: bajo la misma etiqueta, se pueden encontrar mercancías muy distintas… Lo mismo ocurre con el microcrédito, popularizado por la hipermediatización del «capitalismo descalzo» del Grameen Bank en Bangladesh, parangón del «social business» paternalista, cuyo fundador, el premio Nobel de la Paz Muhammad Yunus, destina explícitamente a «salvar el sistema»[16], introduciendo en él una dosis de ética —con la exorbitante tasa de interés anual del 18%—. Completamente diferente es la dinámica de dos asociaciones estudiadas en la obra, Nigera Kori en Bangladesh (descrita por Cédric Gouverneur) y el CADD

[15] «L'Énigme bolivarienne», *Vacarme*, 35 (2006).

[16] Muhammad Yunus, *Vers un nouveau capitalisme*, París, J.-C. Lattès, 2007, p. 171.

en Benín (Renaud Vivien), dos iniciativas «casi libertarias» —como las denominan los autores— y realmente democráticas, guiadas por un verdadero proyecto político de *empowerment* —expresión difícilmente traducible por el término «autonomización»—. El compromiso de las mujeres —en este caso campesinas pobres— en prácticas autogestionadas de microcrédito solidario con una baja tasa de interés favorece indiscutiblemente su acceso a la autonomía económica y a la esfera pública, incluso si las prácticas de producción así favorecidas (pesca, telares…) siguen siendo familiares y no cooperativas. Bajo el mismo nombre de microcrédito se emplazan manifiestamente prácticas sociales de contenidos emancipadores muy variados.

Visión a largo plazo

Julie Duchatel resume como conclusión las primeras enseñanzas ofrecidas por las experiencias enumeradas: las palabras clave son «autonomía», «democracia», «emancipación de las mujeres» y, sobre todo, «visión a largo plazo». A falta de una «visión a largo plazo y de una aproximación global», vamos, argumenta, hacia «la muerte o la institucionalización de numerosas experiencias de economía social y solidaria». Una experiencia tiene sentido si se proyecta a sí misma «como una herramienta de cambio social y político y no como un fin en sí misma». La experiencia venezolana muestra las dificultades de una práctica de voluntarismo estatal sin teoría: la retórica chavista en relación al «socialismo del siglo XXI» es tan enfática como borrosa, a pesar de tener una energía transformadora y contar con una movilización popular innegable. Pero la obra del CETIM no da apenas pistas sobre la naturaleza y los fundamentos teóricos de esta «visión a largo plazo» que podría inspirar las experiencias sociales, inspirándose a su vez en ellas. Una de las apuestas intelectuales más grandes de este periodo es, sin duda, la de renovar el imaginario de la transformación social, esbozando los grandes trazos de un modelo de sociedad alternativo, que se alimente de la observación de las prácticas sociales innovadoras y susceptibles de favorecer su desarrollo.

En el mundo anglosajón, concretamente en Inglaterra y Estados Unidos, es donde la elaboración teórica en torno a los modelos

alternativos de sociedad sigue estando más viva. En Europa, la empresa teórica comenzada por los pensadores de la autogestión en los años 1960-1970 fue reprimida por la victoria ideológica del neoliberalismo y del discurso «antitotalitario», que consiguieron descalificar cualquier proyecto de transformación social global. A la izquierda crítica y los movimientos sociales les cuesta quitarse ese manto de plomo, en gran medida debido a una autocensura. En Estados Unidos, por el contrario, economistas, sociólogos y filósofos, minoritarios pero verosímiles han seguido produciendo trabajos innovadores cuyo objetivo es renovar el pensamiento sobre las alternativas al capitalismo sacando lecciones del fracaso de las experiencias del «comunismo real»[17]. El trabajo colectivo sobre la economía solidaria publicado a raíz del Foro Social de Estados Unidos de 2007[18] lleva la marca de estas reflexiones. En él se puede encontrar un debate entre dos figuras de la corriente de autogestión estadounidense —David Schweickart y Michael Albert—, pero también las reflexiones de autores no marxistas, partidarios de una alternativa capitalista democrática al neoliberalismo. Habría que analizar por qué estos debates ocupan un lugar importante en la izquierda estadounidense, mientras que las prácticas sociales en materia de economía solidaria siguen siendo embrionarias y el propio término *solidarity economy* es una invención reciente.

El debate entre los partidarios estadounidenses de la autogestión está centrado principalmente en el lugar que ocupa el mercado: para Albert —teórico de la «economía participativa»— los mecanismos mercantiles producen por naturaleza competencia y atomización social, desarrollan las pulsiones egocéntricas y hacen imposible la cooperación económica: «el mercado es antisocial» y debe ser abolido. Su «economía participativa» se basa en un complejo sistema de voto repetitivo por Internet[19], que permite determinar *a priori*, a través de un procedimiento de planificación democrática

[17] Véase a este respecto la serie de obras «Real Utopias», coordinada por el sociólogo Erik Olin Wright, y su segundo libro, *Envisioning Real Utopias*, Londres, Verso, 2010. Véase también Michael Burawoy, «For a Sociological Marxism: the Complementary Convergence of Antonio Gramsci and Karl Polanyi», http://www.france.attac.org/spip.php?article8851.

[18] Jenna Allard, Carl Davidson y Julie Matthaei (eds.), *Solidarity Economy: Building Alternatives for People and Planet. Papers and Reports fron the US Social Forum*, Chicago, Changemaker Publications, 2008. Véase también su página http://www.solidarityeconomy.net.

[19] Es lo que yo he llamado «socialismo electrónico», véase http://netx.u-paris10.fr/actuel-marx/m4coutrot.htm.

descentralizada, lo que tiene que ser producido y en qué cantidades. Para Schweickart[20] al contrario, el mercado es ambiguo: es a la vez democrático (pues cada uno puede expresar sus preferencias libremente) y antidemocrático (porque de un modo espontáneo tiende a reforzar las desigualdades). Cierto, en una sociedad realmente democrática, nadie debería mandar por la sola razón de poseer un paquete de acciones: el mercado de trabajo y el del capital tienen que ser abolidos y reemplazados por la cooperación y la apropiación social de los medios de producción. Por el contrario, los productos y servicios tienen que seguir siendo intercambiados en los mercados, debidamente reglamentados, ya que la planificación no es una alternativa viable ni en el plano económico ni en el plano democrático.

El debate teórico busca argumentos en las prácticas sociales contemporáneas: para justificar su «abolicionismo», Albert evoca las dificultades de las empresas argentinas «recuperadas» para sobrevivir en el seno del mercado capitalista y conservando su carácter democrático; Schweickart se apoya en Mondragón y en el dinámico sector cooperativo en Emilia-Romaña para ilustrar la viabilidad del socialismo autogestionario con mercados.

Pero las alternativas que se debatieron en el marco del Foro social estadounidense no son únicamente socialistas o autogestionarias. Igual de importante —aunque mucho menos teorizada— es la corriente del neocapitalismo comunitario. Matt Hancock, del CLCR (Center for Labor and Community Research), en una contribución de título significativo[21], describe cómo el distrito de cooperativas de Imola (Emilia-Romaña) (132 cooperativas, 9.200 trabajadores), plenamente integrado en la globalización capitalista, ha adquirido numerosas empresas en lugares que van de China a Brasil para asentar su competitividad. Este caso podría mostrar cómo «una comunidad, gracias a la propiedad cooperativa de sus activos económicos, controla su destino […] y ofrece un importante ejemplo de la manera en la que podemos empezar a reconstruir nuestras comunidades en torno a un modelo económico y social capaz de ser competitivo en el mercado mundial sin dejar de invertir en el

[20] Schweickart es profesor de filosofía en la Universidad Loyola de Chicago, y autor de *After Capitalism,* Lanham, Rowman and Littlefield, 2002; véase también su carta abierta a Obama: http://www.tikkun.orgarticle.php/may_jun_09_achweickart.

[21] «Competing by Cooperating in Italy: the Cooperative District of Imola».

hombre, en el apoyo mutuo o en un profundo sentido de la solidaridad, particularmente con las generaciones futuras».

El CLCR no es tan sólo un centro de estudios progresista, es también, y sobre todo, una típica iniciativa de este proyecto de capitalismo democrático y comunitario ampliamente debatido en el Foro social estadounidense. Creado en 1982 bajo los auspicios del movimiento sindical y las asociaciones patronales de Chicago, el CLCR tiene por objetivo impedir la desindustrialización total de la ciudad haciendo emerger empresas basadas en la innovación y la cualificación de sus asalariados. Dan Swinney[22], antiguo sindicalista y actual director del CLCR, describe el proyecto como el de un «capitalismo virtuoso» (*high road capitalism*) basado en la innovación, la inclusión social y una visión a largo plazo, que él opone al «capitalismo vicioso» (*low road capitalism*) y que implica una «carrera hacia abajo» (*race to the bottom*) a causa de la busca sistemática del beneficio a corto plazo y los bajos salarios. Su inspiración se encuentra en los distritos industriales cooperativos del Norte de Italia y también en Mondragón: como hizo el padre Arizmendi, el CLCR parte de la iniciativa de una escuela técnica, la Austin Polytechnical Academy, creada en este suburbio negro y pobre de Chicago y con una referencia explícita a la experiencia vasca, con el apoyo del municipio, de la patronal, de los sindicatos y de los profesores. El objetivo es formar, en el seno de la comunidad, a técnicos y obreros cualificados, con el fin de retener a las grandes empresas, de facilitar las sucesiones en las pymes y de superar los límites del sistema de educación pública: la escuela politécnica de Austin «va a crear un vivero de dirigentes para la próxima generación que serán técnica, social y políticamente competentes para tomar el control y desarrollar los capitales de su comunidad en una competencia lograda con los dirigentes tradicionales de la economía de mercado, y con los objetivos y valores de la economía solidaria».

Tenemos derecho a encontrar inocente este sueño del retorno a un capitalismo comunitario de pequeños empresarios que se encuentra en varias contribuciones de la obra surgida a raíz del Foro social estadounidense. Parece obsoleto habida cuenta tanto de las estructuras dominantes del «capitalismo que realmente existe»

[22] Su contribución se titula «High Road Community Development, Public Schools and Solidarity Economy».

como de la urgencia ecológica, que obliga a replantearse por completo las cuestiones del crecimiento y la innovación. Nos remite, sin embargo, a prácticas sociales reales y al imaginario profundo de la sociedad estadounidense, donde conserva un cierto poder de evocación que todavía no tienen las utopías autogestionarias, y que aún están lejos de conseguir. Los partidarios de estas últimas ganarían sin ninguna duda si se cuestionaran las alianzas sociales e intelectuales que les permitirían volver a conquistar el terreno perdido a lo largo de las tres últimas décadas, y reconstruir un horizonte verosímil para la transformación social.

¿De quién nos preocupamos? El *care*[1] como perspectiva política

Delphine Moreau

A propósito de:

Joan Tronto, *Moral Boundaries: a Political Argument for an Ethic of Care*, Nueva York, Routledge, 1992.
Colectivo, *Multitudes*, 37-38 (septiembre de 2009).

Con el desarrollo de los estudios sobre el care, *sobre el «cuidado» de los demás, sale a la luz todo un sector de actividades ignorado, despreciado. La obra de Joan Tronto,* Moral Boundaries, *ha tenido en este ámbito un papel precursor, recalcando la desigualdad del reparto de estas prácticas, sin las que el mundo no sería habitable, y mostrando por qué nos obligan a replantearnos nuestras categorías morales de un modo fundamental.*

[1] Se ha mantenido el término en inglés, como se hace en el original francés, pues la traducción del término y sus acepciones en lengua inglesa serán motivo de argumentación en el artículo (N. de la T.).

Delphine Moreau. Doctoranda en Sociología en la EHESS (École des Hautes Études en Sciences Sociales), trabaja en todo lo relativo a hospitalizaciones no consentidas en el campo de la psiquiatría. Ha publicado *Faire interner un proche? Le travail sur l'autonomie en contexte des troubles psychiques* (2006).

Joan C. Tronto. Profesora de Teoría política en el Hunter College de la New York University, es autora de varios artículos sobre el *care* y el género, sobre las mujeres en la vida política norteamericana y la teoría política feminista.

Las teorías del *care* centran su atención en la manera en que ciertas personas cuidan de otras y se preocupan por sus necesidades, al igual que en la dimensión moral de estas tareas y en el carácter injusto de su distribución. Con ellas se pretende poner luz y volver a evaluar toda una serie de actividades humanas ignoradas, subestimadas y aun despreciadas por pertenecer a una esfera privada, íntima, cotidiana, banal, sin importancia e incluso consideradas como «sucias»: cuidado de niños, de enfermos, de personas dependientes, y también limpieza y tratamiento de los residuos. Estas actividades son indispensables para hacer que nuestro mundo sea habitable, y su invisibilidad es también la de los, y sobre todo la de las —mujeres, extranjeras— trabajadoras de clases pobres que las efectúan. En el plano de la teoría moral, se trata de demostrar que la moralidad no puede ser descrita teniendo como única referencia la universalidad y mediante una anulación de los sentimientos, sino que dicha moralidad está formada por una cierta manera de sentirse afectado por los demás y por el hecho de prestarle atención a este sentimiento.

Las teorías sobre el *care,* que son objeto de numerosos debates y de distintos tratamientos en Estados Unidos desde la publicación de la obra de la psicóloga Carol Gilligan, *A Different Voice* en 1983, no se han importado a Francia hasta fecha reciente. En efecto, la noción de *care* ha encontrado desde hace poco una cierta fama que esperamos no atenuará su alcance crítico y político: traducciones de obras y de artículos norteamericanos, trabajos franceses y europeos que se nutren de dichas publicaciones, números especiales de revistas así como diversos coloquios de sociología, filosofía, psicología y trabajo social se han sucedido estos últimos años. El libro de Carol Gilligan, que había tenido una modesta recepción en Francia tras su primera publicación, fue reeditado en 2009[2]. Más allá del volumen que introdujo al público francés en los debates y tensiones en torno a la noción de *care*, *Le Souci des autres. Éthique et politique*

[2] *In a Different Voice*, que fue en un primer momento publicado en francés bajo el título *Une si grande différence*, pero en su segunda edición recibió un título más aproximado al original: *Une voix différente*, París, Flammarion, 2009.

du care[3], bajo la dirección de Sandra Laugier y Patricia Paperman, podemos mencionar, entre otros trabajos, los números de la *Revue du MAUSS* (2008, n. 32), de la *Revue Française de socio-économie* (2008, n. 2) y de la publicación *Sciences Humaines* (enero de 2009). Por otro lado, este interés por el *care* se inscribe dentro de un resurgimiento de trabajos de filosofía y ciencias sociales contemporáneas sobre todo un conjunto de cuestiones vinculadas al cuidado y la relación de ayuda, a la conexión entre lo médico y lo social (véase el número de *Esprit*[4] sobre «las nuevas figuras del cuidado», enero de 2006).

Es en este contexto en el que se publica la versión francesa del libro de Joan Tronto, *Moral Boundaries: a Political Argument for an Ethic of Care*, traducido como *Un monde vulnérable*, cerca de dieciséis años después de su publicación en Estados Unidos. El punto de partida de las teorías del *care* es la crítica de las concepciones morales, ampliamente expandidas y desarrolladas, particularmente en psicología y en filosofía, que tienden a hacer del individuo un ser autónomo, imparcial, emancipado de sus afectos, alguien que tiene acceso al espacio público, un modelo de agente moral, de sujeto político. Tronto muestra que estas concepciones se basan a la vez en una *ignorancia* (en su doble acepción de no-conocimiento y no-*re*conocimiento) de las actividades que hacen posible para ciertas personas el poder acceder a esos lugares de individuos independientes, y en una *descalificación* de los lugares y tareas asignados a quienes se encargan de dichas actividades. Al resaltar la importancia del *care* y las «fronteras morales» que impiden reconocer su centralidad y su valor moral, Tronto interpreta, más allá del impulso de una concepción correlativa y establecida de la moral (por oposición a una concepción centrada sobre el autor de los actos y que pretende ser universal), dar al *care* su plena dimensión política poniéndolo en el centro de sus preocupaciones y haciendo aparecer los engranajes de poder que lo mantienen al margen.

En el número 37-38 de la revista *Multitudes* se prolongan las discusiones teóricas en torno al *care* (por qué constituye una ética de la atención[5], cómo participa de un conjunto de teorías que piensan

[3] París, Éditions de l'EHESS, «Raisons Pratiques», 2005.

[4] Revista de divulgación sobre investigaciones científicas, políticas y de ciencias sociales (N. de la T.).

[5] Véase el artículo de Sandra Laugier, «Le Sujet du care: éthique de la vulnérabilité, politique de l'ordinaire», *Multitudes*, 37-38 (septiembre de 2009).

la vulnerabilidad como algo que nos es inherente[6]) y presenta elementos derivados de estudios empíricos[7]. Se presta especial atención a lo que el *care* nos dice sobre el trabajo: el trabajo de las mujeres, esté o no pagado, las características del trabajo contemporáneo (disperso, flexible, poco visible y mal reconocido[8]) y la desigualdad de la división del trabajo a escala de las sociedades, pero también a escala mundial (los y las que se encargan del *care,* siendo por lo común mujeres, pobres e inmigrantes).

¿Por qué care?

El término *care* en inglés designa al mismo tiempo una preocupación, una atención hacia los demás (*to care about*) y el hecho de ocuparse, de cuidar de alguien o de algo (*to take care of*). El rechazo a traducir el término *care* por parte de algunos autores —como es el caso de Patricia Paperman y Sandra Laugier— responde a la intención de aunar estas dimensiones que se dispersan en una multiplicidad de términos en otras lenguas, y de impedir que el *care* sea reducido a uno sólo de los aspectos o a un solo tipo de actividad: la noción médica dentro de «cuidado», un sentimiento o una emoción con las acepciones de «preocupación», «inquietud», «solicitud»[9]. Se

[6] Véanse el artículo de Estelle Ferrarese, «Vivre à la merci: le care et les trois figures de la vulnérabilité dans les théories politiques contemporaines», *Multitudes*, 37-38 (septiembre de 2009).

[7] Véase por ejemplo, Aurélie Damamme y Patricia Paperman, «Care domestique: des histoires sans début, sans milieu et sans fin», y Pascale Molinier, «Des féministes et leurs femmes de ménage: entre réciprocité du care et souhait de dépersonnalisation», *Multitudes*, 37-38 (septiembre de 2009).

[8] Véanse particularmente sobre estos puntos los artículos de María Teresa Martín Palomo, «Domesticar el trabajo: una reflexión a partir de los cuidados» y de Matxalen Legarreta Iza, «El tiempo donado en el trabajo doméstico» (publicados en francés en el mismo número de la revista *Multitudes*, pero que pueden encontrarse on-line en castellano en las direcciones: http://revistas.ucm.es/index.php/CRLA/article/view/CRLA0808220013A/32254 y: http://revistas.ucm.es/index.php/CRLA/article/view/CRLA0808220045A/32255, respectivamente).

[9] Algunos autores, como Fabienne Brugère (*Le Sexe de la sollicitude*, París, Seuil, 2008) consideran que el término «solicitud» permite designar a la vez la disposición y las actividades de cuidado y de ayuda. Sin embargo, es necesario efectuar todo un trabajo de definición para disociarlo del campo léxico de la «caridad» o de la compasión vertical. Además, si bien este término evidencia las disposiciones éticas en curso dentro de estas actividades, puede que no deje percibir correctamente la trivialidad de las tareas que engloban el *care*.

trata, por tanto, de defenderse de la acusación de caer en un sentimentalismo «romántico», como lo califica Tronto, pero también de no olvidar las actividades reales en las que se manifiesta esta preocupación[10]. Sin embargo, frente a la amplitud del concepto, Tronto se esfuerza por distinguir las diferentes dimensiones, entre las que declina cuatro fases: «preocuparse por» (*caring about*), es decir, reconocer una necesidad, e incluso antes, estar atento, estar dispuesto a identificarla: ser sensible y permanecer alerta; «hacerse cargo» (*taking care of*), es decir, efectuar los arreglos necesarios para que se dispense el cuidado (procurarse los recursos imprescindibles, coordinar a las diferentes partes interesadas…); «cuidar de» (*care giving*), es decir, otorgar efectiva y directamente el cuidado o la ayuda que se espera; y finalmente «recibir el cuidado» (*care receiving*), es decir, asegurarse de la manera en la que el cuidado va a ser recibido y los efectos que produce. Se advierte, pues, que, en este caso, hasta llegar a la fase de *care receiving*, el punto de vista de quien dispensa el *care* es el que ocupa un lugar central. Volveremos sobre esta cuestión.

Se podría sospechar que la elección de no traducir el término *care* fuese una manera de apostar por la seducción de un nuevo concepto y aprovechar la parte confusa de un término extranjero para adornar las potenciales críticas deslizándonos de una faceta a la otra. Si bien el hecho de pensar juntos disposiciones y actividades, la descripción de esas actividades y el análisis de su alcance moral, relaciones singulares y reparto de tareas en el seno de una sociedad —incluso a nivel mundial—, permite movimientos extremadamente fecundos, hay que tener cuidado de que ello no oculte las tensiones que tienen lugar entre los diferentes polos y usos de este concepto: entre las dimensiones descriptivas y normativas, entre los diferentes tipos de actividad que se designan bajo ese término, entre las diferentes escalas a las que se plantean las cuestiones[11]. A esta elección no le falta pertinencia si permite poner de manifiesto la singularidad de esas perspectivas en el plano de las teorías tanto morales como políticas, si renueva el interés por un conjunto

[10] Véase Patricia Paperman, «Les Gens vulnérables n'ont rien d'exceptionnel», en Sandra Laugier y Patricia Paperman (dir.), *Le Souci des autres,* cit., p. 282.

[11] Véase el artículo de Luca Pattaroni, «Le Care est-il institutionnalisable ? Quand la politique du care émousse son éthique», en Sandra Laugier y Patricia Paperman (dir.), *Le Souci des autres,* cit.

de cuestiones (actividades de cuidados, reparto de tareas domésticas y del «trabajo sucio») y arroja una luz inédita sobre el conjunto de todas sus dimensiones (la complejidad de esas actividades y del afecto).

Centralidad e invisibilidad del care

Dirigir el interés hacia el *care* tiene como objetivo concreto redefinir el estatus de quienes llevan la carga de estas actividades, y cuestionar el reparto de la carga de las mismas. Tronto, después de otros, destaca la manera en que se refuerzan mutuamente, por una parte, el hecho de que estas actividades sean consideradas poco importantes, triviales e incluso degradantes, estén a menudo mal pagadas y las condiciones de trabajo sean difíciles y, por otro, el hecho de que aquellos a quienes se les encarga ocupen posiciones marginales. ¿Cómo asegurarse de que estas tareas estén repartidas más equitativamente y que reciban un reconocimiento social y una retribución adecuada? Esta cuestión se inscribe dentro de una más general en torno a la justa distribución en el seno de una sociedad: lo que está en juego en materia de justicia no concierne únicamente a la distribución de bienes, sino también a la división social del trabajo y, en concreto, al reparto de las tareas ingratas, del «trabajo sucio»[12].

Los teóricos del *care*, y Tronto en particular, van más lejos: bajo la perspectiva del *care* es evidente que estas actividades de «cuidado» son indispensables para la subsistencia de cada uno de nosotros y del bien común, en tanto aseguran el mantenimiento de un mundo habitable y de todo lo necesario para tener la posibilidad de llevar una vida independiente[13]. El fomento de individuos «ultra-autónomos» se hace negando el *care* que les es dispensado de manera

[12] Véase por ejemplo Michael Walzer, *Sphères de justice* (París, Seuil, 1997) que incluye en su reflexión sobre los modos de distribución de distintos tipos de bienes (dinero, honores, educación, responsabilidades políticas…) la cuestión de los «bienes negativos».

[13] Véase su definición del *care*: «En un nivel más general, sugerimos que el *care* sea considerado como una actividad genérica que comprenda todo lo que hacemos para mantener, perpetuar y reparar nuestro "mundo", de tal manera que podamos vivir lo mejor posible. Ese mundo comprende nuestros cuerpos, a nosotros mismos y nuestro entorno, elementos todos que buscamos agrupar en una compleja red, un sostén para la vida», Berenice Fisher y Joan C. Tronto, «Toward a Feminist Theory of Caring», en E. Abel y M. Nelson (eds.), *Circles of Care*, Albany, Suny Press, 1990, pp. 36-54.

discreta e invisibilizada (delegando a veces de manera implícita la planificación de las comidas, la ropa, la limpieza cotidiana, la organización de citas, la resolución de problemas materiales, etc.).

De manera general, el conjunto del trabajo del *care* se hace invisible a través de diferentes procesos que se complementan: 1) Estas tareas se consideran como poco importantes y/o suscitan desprecio o asco, y cuando se valoran, como el cuidado materno, es en el seno de una jerarquía de valores que persiste en definir esta actividad como inferior. El valor que se le otorga se considera la excelencia propia de personas con un estatus inferior, lo que va asociado a la naturalización de estas actividades (véase más abajo). 2) Estas tareas necesitarían pocas habilidades, de donde viene el hecho de confiárselas como trabajo asalariado a personas que no poseen cualificaciones reconocidas en el campo del empleo. 3) Las disposiciones en las que se sustentan, así como su distribución, son descritas como «naturales» (las «cualidades domésticas» de las mujeres, el «sentimiento maternal», e incluso la atribución racista de habilidades o incapacidades según los orígenes). 4) El «buen *care*» ha de ser discreto, incluso invisible: se dispensa en parte bajo la forma de un don, que para lograrse tiene que ser anulado como don[14] —si se presentara como tal, llamaría al reconocimiento, la gratitud y la deuda, inscribiéndose bajo la forma del intercambio en la que desaparecería su gratuidad—. Este imperativo de «gratuidad» es particularmente impositivo en la esfera doméstica para las tareas no asalariadas: ¿para qué esperar reconocimiento y retribución (material o simbólica) si es natural que se haga, es más, si es censurable y vergonzoso no hacerlo? La discreción de las tareas es tanto más crucial cuanto que operan en el corazón mismo de lo íntimo y la vulnerabilidad de cada uno, allí donde se revelan las debilidades —la intervención debe borrar su carácter intrusivo, hacerlo tan discreto como sea posible y silenciar todo lo que se atisba de la vida del otro, de sus íntimas desviaciones, de su propia dependencia[15]—.

Por otra parte, esta invisibilidad es posible debido a la propia división del trabajo del *care*. El interés de la distinción por fases propuesta por Tronto estriba en destacar que, si bien su integración es necesaria para realizar un «buen *care*», a menudo dichas

[14] Véase especialmente sobre este punto, en el número de *Multitudes*, los artículos de Pascale Molinier y de Matxalen Legarreta Iza.
[15] Véase artículo de Pascale Molinier.

fases se distribuyen entre diferentes agentes, lo que provoca un alejamiento de la percepción justa de las necesidades y de la responsabilidad que se le asocia: quien asigna los medios puede no ser el mismo que quien contrata a las personas que proporcionarán efectivamente los cuidados, y tampoco estar en contacto directo con quien los recibe, etc. Aún más, esta dispersión constituye el fundamento de lo que Tronto denomina «la irresponsabilidad de los privilegiados», que pueden ignorar en parte las condiciones en las que se satisfacen sus necesidades y la manera en la que se llevan a cabo las de los demás o no, empezando por sus propios «proveedores de *care*». En las oficinas, la limpieza se hace a menudo a horas tardías o pronto por la mañana. Los que trabajan durante el día en esas oficinas pueden no ver jamás a quienes trabajan en la frontera de la noche, vacían sus basuras y limpian sus espacios de trabajo. De esta manera, pueden desconocer sus condiciones de trabajo y literalmente no tener que preocuparse por ello. El privilegio, unido a la desigualdad de papeles y a las obligaciones de cuidado en nuestras sociedades garantizan «la posibilidad de ignorar ciertas formas de adversidad con las que [los privilegiados] no tienen que enfrentarse».

Es ésa la tensión que explora Pascale Molinier en su artículo sobre las feministas que, habiendo empleado a mujeres de la limpieza que les permiten construir su «autonomía en base a la delegación de una parte del trabajo doméstico en otra mujer», se ven confrontadas entonces a su deseo de «irresponsabilidad de privilegiadas». Estas feministas tratan de reducir la relación de subordinación entre sus mujeres de la limpieza y ellas, evitando darles órdenes, reconociendo sus habilidades, «tratándolas bien» y llevando a cabo «estrategias de reciprocidad ritualizadas» (intercambiar noticias, compartir un café, hacerse regalos). Pero tener en cuenta el trabajo del *care* y a quienes lo realizan ¿significa solamente, incluso aunque no sea una preocupación superflua, evitar la humillación, reconocer la dificultad del trabajo, su calidad y las cualidades que exige, y evitar una «asimetría» demasiado visible[16]? El deseo de «irresponsabilidad

[16] Lo cual, por otra parte, tiene como consecuencia problemática conducirlas a evitar contratar a mujeres demasiado poco o demasiado cualificadas, pues les parecen o bien demasiado diferentes y sobre todo demasiado sumisas a un orden patriarcal, o bien demasiado cercanas a ellas. De este modo la desigualdad en los márgenes de maniobra de unas y otras se revela con toda su fuerza.

de los privilegiados» no consiste solamente en desear «una habilidad discreta», incluso «transparente»: reside también en la tentativa de negación de la desigualdad inherente en la relación patrón-trabajador, indisociable de la desigualdad de las condiciones de vida de cada uno, lo que conduce al armazón de esta relación. Extrañamente, la cuestión del pago de salarios y de las condiciones sociales del trabajo es eliminada en una frase al principio del artículo («Si nos atenemos a algunos datos objetivos tales como el pago del salario o de las prestaciones, a pesar de algunos bemoles en el cálculo de la jubilación, las participantes del grupo son más bien buenas patronas») sin que se explicite lo que significa según estos criterios el ser una «buena patrona»: ¿declarar el trabajo? ¿Pagar según las tarifas «habituales», incluso un poco más? Respetar el código de los trabajadores y las normas salariales corrientes no es suficiente para que esta relación salarial sea moralmente aceptable, incluso si sigue siendo un antídoto eficaz contra el discurso caritativo, que imagina a las personas que ocupan estos empleos en una miseria material tal que cualquier empleo supone un favor[17] para ellas. Sin embargo, la cuestión concreta del salario y de las condiciones de trabajo tiene que estar en el centro del *care* y de las problemáticas del reconocimiento, so pena de no hacer otra cosa más que alimentar la mala fe[18] o la mala conciencia de las «progresistas».

¿Vulnerabilidad y dependencia común del care?

La perspectiva del *care* reposa en un postulado central: nuestra común dependencia del cuidado dispensado por el otro. Se inscribe plenamente dentro de lo que Estelle Ferrarese describe como el «resurgir del asunto de la vulnerabilidad» considerado como «constitutivo» para un determinado número de autores contemporáneos (Honneth, Butler, Agamben…). Sin embargo, se produce tensión debido al desequilibrio entre la afirmación de que todos dependemos del *care* de otro, y la identificación de situaciones de «depen-

[17] Véase en el artículo de C. Ibos las justificaciones del contratante que se refugia sucesivamente en el discurso del derecho, y después en el discurso de la caridad.

[18] «Mala fe» es el término empleado por Tronto a propósito de las feministas que hablan del punto de vista de las privilegiadas y niegan las dificultades encontradas por las mujeres que se enfrentan a otros obstáculos aparte del género.

dencia notable», como las denominan Patricia Paperman y Aurélie Damamme[19]. Si todos somos vulnerables y dependientes del *care*, ¿cómo darnos cuenta de esas situaciones en las que ciertas personas dependen de una forma más «vital» o más impuesta del cuidado o de la ayuda dispensada por otros? De hecho, estas situaciones no se encuentran en el centro de las afirmaciones de Tronto: no se trata simplemente de sentirse afectado por el *care* en nombre de una fuerza compasiva o con la perspectiva de nuestras dependencias pasadas o futuras. Se trata de llamar la atención sobre la negación de un número determinado de formas de *care* cotidiano de las que somos objeto y que facilitan, incluso hacen posibles, las tareas que administramos y el lugar que ocupamos actualmente en el seno de nuestra sociedad, que hacen nuestro mundo posible, habitable —la negación, en suma, de nuestras propias dependencias—.

De alguna manera, en la suerte de los más «dependientes» se puede leer una verdad negada de nuestra condición. Ciertas vulnerabilidades son «alterizadas», es decir, que se toman como base de diferenciaciones que reducen el acceso a la palabra legítima. Por esta razón, a algunos «dependientes» les resulta difícil hacerse escuchar: personas mayores, discapacitados, enfermos, como podemos ver a raíz de la resistencia que estos últimos encuentran cuando buscan participar plenamente de las decisiones que les afectan. Las teorías del *care* consideran que ser conscientes de la vulnerabilidad de cada uno produce efectos políticos que permiten replantearse esas formas de alterización.

El care y las voces minoritarias

Tronto destaca que las concepciones morales dominantes son parciales, en el sentido de que valoran los puntos de vista de quienes sí pueden procurarse el *care* que necesitan y tienden a invisibilizar o a deslegitimar otros puntos de vista, sobre todo los de las personas que les prodigan ese *care*. Procura, sin embargo, desmarcarse de algunas teorías del *care* que, identificando el *care* con una «moral de mujeres», podrían ser acusadas de convertir las disposiciones que se suelen asociar a las mujeres (la atención a los demás, el cuidado

[19] Véase «Care domestique: des histoires sans début, sans milieu et sans fin», *Multitudes*, cit.

afectuoso, etc.) en su esencia. Además, el concepto de «moral de mujeres» a menudo se refiere, de una manera implícita, a las mujeres privilegiadas, lo que tiene por efecto perverso la exclusión de la categoría «mujeres» de un gran número de entre ellas en razón de su modo de vida o de los prejuicios de clase y de raza. Sin replantearse verdaderamente la idea de que exista una experiencia moral propia de las mujeres, pero advirtiendo contra cualquier forma de esencialización, Tronto pone de manifiesto que el círculo formado por aquellos a quienes afectan las actividades del *care* no está determinado únicamente por el género. Así, tiene el mérito de tener en cuenta los análisis desarrollados por el feminismo afroamericano[20], que intentan describir la manera en que diferentes pertenencias y fronteras —de género, de clase, de raza, de origen— interactúan, se articulan o entran en conflicto. Sin analizar con mayor profundidad el estatus de los grupos que identifica (por ejemplo, dice: «Las mujeres, los miembros de la clase obrera y en su mayoría de países occidentales, las personas de color»), se cuida de borrar la relación entre el *care* y sus perspectivas científicas ligadas al reparto desigual de la carga del *care*. No se contenta con llamar a la toma de conciencia democrática del *care* y no busca, como es corriente en Francia, negar las especificidades para volver al estricto registro de derechos comunes «a todos».

Prestar atención a todas las voces

A través de la exposición del concepto de *care* se puede leer un programa descriptivo y normativo que aspira a esclarecer toda una serie de actividades mantenidas en la sombra y, sin embargo, todas necesarias para la preservación de un mundo habitable, y de las que todos nosotros dependemos, si bien a diferentes escalas, para ocupar nuestro lugar en este mundo. Se trata de tenerlas en consideración, en el doble sentido del término y con un doble objetivo: en el plano de la reflexión moral, comprender la dimensión moral propia que de ellas se desprende —una dimensión relacional, contextual, atenta a lo singular— y, en el plano político, evidenciar la manera

[20] Véase *Black Feminism*, antología coordinada y prologada por E. Dorlin, París, L'Harmattan, 2008.

en la que dichas actividades están repartidas desigualmente, y detenerse frente a un hecho sobre el que debemos reflexionar: quienes acarrean la mayor parte de la carga no siempre se benefician del *care* cuando lo necesitan.

A veces es delicado medir el alcance de una obra cuando se ha tenido acceso en primer lugar a los trabajos de los que se ha nutrido, de modo que sus principales avances parecen ya establecidos. Esto conduce sin duda a una mirada más severa, y concluiremos con una nota crítica. El análisis de Tronto, si bien abre fuertes perspectivas en relación a la distribución del cuidado y la manera en la que no se tiene en cuenta, se queda en un nivel tal de generalización que no hace sino rozar ciertos problemas. Afirma, por ejemplo, que analizar el *care* refiriéndolo al género no permite replantearse las fronteras morales actuales (entre moral y política, entre público y privado, y que no aceptan como legítima más que una perspectiva abstracta y universal), mientras que incluso esas fronteras tienden a deslegitimar los valores y actividades del *care* —como si perteneciera a la esfera privada, relaciones y afectos infrapolíticos— y, por consiguiente, marginan a quienes están asociados a estos cuidados. Nos quedamos, sin embargo, bastante frustrados por un análisis más bien rudimentario de estas «fronteras morales» que se supone están, a pesar de todo, en el centro de su análisis[21] y de su reivindicada radicalidad.

En otro nivel completamente distinto, uno de sus fuertes es constatar el lugar de quienes prodigan el *care*, sobre todo de aquellos que «cuidan» directamente a las personas. Desplaza así la atención de la oposición independiente / dependiente a aquella que distingue al privilegiado (que puede procurarse el *care* que necesita) de aquellos cuyas necesidades no se tienen en cuenta. Pero en esta misma evolución, nos conduce a no dejar más que un pobre hueco al destinatario de los cuidados prodigados, el *carereceiver*. Incluso cuando la fase de *care receiving* es la ocasión de Tronto para demostrar que la definición de necesidades de cuidado, la manera de responder a ellas y la jerarquía de los diferentes cuidados son objeto de potenciales conflictos entre los diferentes actores del *care*, el *carereceiver* no parece tener una voz prioritaria en cuanto a la definición de sus necesidades y de su satisfacción. No trata, por ejemplo,

[21] Pues el título de su libro en inglés no es otro que *Moral Boundaries*.

la cuestión del poder de un enfermo para decidir en última instancia entre las distintas opciones terapéuticas posibles, o de la posibilidad de una persona mayor que esté en una residencia o que tenga ayuda a domicilio de llevar la voz cantante sobre toda una serie de asuntos que podrían suponer un conflicto entre ella y sus «cuidadores», como la elección de su ropa, de su menú, del consumo de alcohol e incluso del lugar en el que vive.

Joan Tronto destaca, sin embargo, que los destinatarios del *care*, «los necesitados», no deben ser considerados como un «elemento pasivo en el proceso». Declara con firmeza que han de ser «tomados en serio en lugar de deslegitimarlos porque estén necesitados», y que «comprender las necesidades de los demás» no consiste en «ponerse en su lugar» sino que exige más bien «considerar la posición del otro tal y como él mismo la expresa». No obstante, de alguna manera otorga igual protagonismo a todos los participantes del *care* —en sus propias palabras, «quienes cuidan de los demás y quienes se benefician de ello»—, sin que los destinatarios del *care* puedan, una vez más, sopesar los cuidados que les son dispensados. La metáfora que emplea para evaluar el «buen *care*» es la del piano afinado, en el que «se tiene» que poder escuchar en función del sonido que emite si la operación se ha logrado con éxito. El punto de vista central es aquí, por tanto, el de quienes proveen el *care*, que son también quienes evalúan el resultado. Cierto, entre los destinatarios del *care*, no todos están en posición de expresar su punto de vista (gente en coma). Otros ven su punto de vista sometido a una reevaluación potencial (gente que sufre trastornos psíquicos o demencias, niños, etc.). No todos, finalmente, cuentan con el modo de hacer que su voluntad se escuche y sea respetada (gente que vive en instituciones, por ejemplo). Sin embargo, hay que tener en cuenta lo máximo posible sus preferencias. Así, de la «voz» de los *carereceivers* no parece, literalmente y siguiendo la metáfora, que haya conservado más que el sonido, no la palabra.

De hecho, si Tronto no otorga más legitimidad a los destinatarios de *care* en la determinación de sus necesidades y en la manera de responder a ellas, es precisamente porque el problema al que se enfrenta es que algunos ven *ya* sus necesidades satisfechas de la manera en que lo desean, y que esto se hace a expensas de otros. Lo que constituye el centro de gravedad de su razonamiento es la manera en la que permanecemos atentos a las necesidades de

algunos más que a las de otros. Exagerando, se podría decir que la figura principal del *care* a la que hace referencia implícitamente, es la situación en la que el proveedor de *care* es olvidado o descuidado: la enfermera o la auxiliar (*versus* el médico), la mujer de la limpieza (*versus* el privilegiado de su patrón); no así, por ejemplo, el caso de la persona mayor enferma en el que las decisiones son tomadas por su médico y sus hijos. Si bien, quienes «están necesitados» no son siempre «privilegiados» y pueden no tener gran capacidad de decisión en cuanto a la manera en la que se les cuida. Puede costarles hacer entender sus preferencias aunque sea a la altura del cuidado y de los recursos que les son asignados. El paso por una investigación empírica o el examen del *care* a diferentes escalas y en situaciones muy variadas se vuelve desde ese momento más que necesario —así se deja entrever en el número de *Multitudes*—, en vistas a poner en práctica esta atención en singular que, como demuestran las teorías del *care*, puede renovar la reflexión moral y política, y de la que debe ser prueba definitiva. Esto provocará inevitablemente tensiones en el seno del concepto, pero permitirá delimitarlas con más precisión para poder enfrentarse a ellas.

Producir lo común

Antonio Negri

A propósito de:

Michael Hardt y Antonio Negri, *Commonwealth*, Cambridge, Harvard University Press, 2011; Trad. cast.: *Commonwealth: el proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal, 2011.

En esta conversación con Filippo Del Lucchese y Jason E. Smith, Antonio Negri redefine, a la luz de su recorrido intelectual, los temas principales de la lucha política en el presente, justo después de la publicación de Commonwealth *—su tercera obra escrita en colaboración con Michael Hardt—. Frente a las transformaciones del capitalismo y las nuevas realidades del trabajo cognitivo, hay que ser conscientes de la imposibilidad de un horizonte teleológico revolucionario con el fin de elaborar nuevas formas de producción de lo común y nuevas maneras de «hacer multitud».*

Filippo Del Lucchese. Profesor de Historia del pensamiento político en la Brunel University-West, Londres, acaba de publicar *Tumultes et indignation. Conflit, droit et multitude chez Maquiavel et Spinoza* (2010).

Jason E. Smith. Ayudante de cátedra en el Art Center College of Design (Pasadena, California), colabora regularmente con las revistas *Artforum, Rethinking Marxism* y *Semiotext*, y es miembro del comité de redacción de la revista *Décalages*.

Antonio Negri. Filósofo y ensayista, es autor de varias obras, entre las cuales: *La anomalía salvaje*; *Del retorno: abecedario biopolítico*; *Fábricas del sujeto/ontología de la subversión: antagonismo, subjunción real, poder constituyente, multitud, comunismo*; y junto con Michael Hardt, *Imperio*, *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio* y *Commonwealth: el proyecto de una revolución de lo común*.

Filippo Del Lucchese y Jason E. Smith: *Una contribución extraordinaria para la elaboración de sus teorías viene de la experiencia concreta de las luchas de estos últimos años. «El intelectual», escribe usted, «es y sólo puede ser un militante, implicado como una singularidad en medio de otras singularidades, inmerso en un proyecto de búsqueda mutua cuyo fin es la construcción de la multitud». ¿De qué manera la acumulación de luchas y experiencias entra en su trabajo?*

Antonio Negri: Mi relación con las luchas es, de manera innegable, más distante ahora de lo que lo era en el pasado, sobre todo en los años setenta. Y nuestra relación es más equilibrada, está menos ligada a la adhesión inmediata a determinados paradigmas interpretativos o a ciertas consignas. A menudo, cuando se milita, uno se ve obligado a ser más duro, menos refinado. Sin embargo, es incontestable, hay una acumulación de experiencias que está en la base de todo nuestro discurso. Yo diría que esta ósmosis está más vinculada a la acumulación que a la inmediatez de la relación política. Hace algún tiempo, conversaba con amigos sobre las páginas finales del último curso de Foucault sobre los cínicos y el pensamiento militante. Son páginas formidables, pero de las que me siento ahora algo alejado…

Puede que sea por la edad. Son páginas estimulantes a las que, sin embargo, me siento menos apegado en términos éticos. Tendería más a resaltar los extraordinarios elementos teóricos que contienen.

Hablando de su papel de intelectual, ¿se definiría a sí mismo como un «agitador filosófico en política», para retomar, alterada, esa hermosa expresión de Althusser?

Exacto, alterada. Althusser fue un maestro y un amigo, pero su preocupación por ser el «político» en filosofía me ha incomodado siempre. Estoy convencido, como él decía, de que la filosofía es un *Kampfplatz*, un campo de batalla donde se enfrentan posiciones teóricas. Y, sin embargo, había en él una abstracción excesiva propia del «profesor» o del sujeto que hace política desde y a través de la

filosofía que yo no comparto. Al final, el hecho de que tanto el lenguaje filosófico como la historia de la filosofía se establezcan como referencias teóricas también me molesta. Ser filósofo dentro de la militancia destroza la perspectiva, permite afrontar los problemas sólo en sus detalles. Es ahí donde radica la diferencia entre una filosofía implantada de forma sólida en la biosfera, en la vida real, y una esfera filosófica abstracta. Y esto, tanto desde el punto de vista del lenguaje como de las finalidades, las tácticas y las maneras en que se afrontan los problemas.

En este libro se reactivan los términos «común» y Commonwealth *que evocan, sobre todo para una sensibilidad anglófona, el periodo de las guerras civiles y apuntan hacia el comunismo mesiánico de los niveladores y excavadores*[1]*. ¿En qué medida es importante reactivar esos dos conceptos? ¿Estamos atravesando un nuevo siglo XVII?*

Con toda probabilidad, sí. Esto significa —y es una idea que siempre he tenido (o al menos desde que publiqué *Descartes politique* en 1970)— que la crisis del Renacimiento guarda analogías con la fase de crisis de la Modernidad que estamos viviendo. Ahora bien, que la crisis de lo moderno se corresponda con esta fase actual de invención de… cómo decir… ¿del comunismo? No, es mejor hablar de una fase de lo posmoderno o de lo «común», ya que la nueva forma de acumulación del capital que opera en la actualidad repite por primera vez esos procesos de expropiación de lo común típicos de los comienzos de la Modernidad. Es un proceso que ataca la vida y lo común que el precedente siglo de luchas obreras construyó, que ataca esos «comunes» que se habían convertido en la base de nuestra existencia, desde el *Welfare* a las nuevas capacidades para producir, para actuar y para construir lenguajes comunes distintos a los tecnocientíficos. Este «común» que habíamos construido a través de los sufrimientos de la Modernidad, lo expropian hoy a través de un nuevo sistema de acumulación del capital.

La resistencia actúa contra esta nueva acumulación —ésta constituye el núcleo del libro—. Lo llamamos «el uno se divide en dos»,

[1] Marx veía en el partido igualitarista de los niveladores (*levellers*), surgido al final de la primera Revolución inglesa (1641-1649), la aparición precoz de un «partido comunista realmente activo». Los excavadores (*diggers*), por su parte, reivindicaban el derecho natural de todos a cavar, es decir, a trabajar la tierra en común, y a comer hasta saciarse (N. de la T.).

marcando así una *bifurcación* que la resistencia está construyendo en el presente. «Bifurcación» absolutamente central y, por lo tanto, basada en la defensa de lo común y la tentativa de ensalzar, contra la nueva acumulación original, el valor de los *commons*.

¿Puede esto representarse en términos escatológicos, como durante la Revolución inglesa? Es poco probable. Toda escatología remite a algo «externo», mientras que los elementos de destrucción que aparecen hoy, el «apocalipsis» que viene, son totalmente internos. Ya no hay transcendencia. Nos desplazamos a un nivel de completa inmanencia. Por consiguiente, los elementos apocalípticos o escatológicos que aparecen hoy en día, las concepciones del «mal radical», por ejemplo, sólo pueden ser un arma del enemigo. El primer elemento es, pues, la percepción de una ruptura, o de una bifurcación que hoy aparece en el interior del desarrollo capitalista: la materia utilizada en el interior del proceso de producción es hoy una materia que no se consume: la inteligencia. Su fuerza liberadora, de defensa de lo común, de construcción a partir de lo común es virtualmente irresistible. E incluso si esta virtualidad no está actualizada, está siempre presente —y constituye siempre una resistencia—.

El segundo propósito del libro consiste en explicar lo que significa «hacer multitud», es decir, construir la conciencia política de la multitud, en términos más de Gramsci que de Maquiavelo. La polémica es también lo que nos ha conducido a explicarlo, pues esta multitud que ya habíamos propuesto en libros anteriores ha sido interpretada como una hipóstasis. Y no lo es. Es un sujeto (plural, pero sujeto) que se construye articulando luchas y teoría, deseo y lenguaje, en la perspectiva de una liberación.

Insistamos en esta «liberación», quedándonos por el momento a un nivel conceptual: más que abandonar la idea del comunismo, en su opinión, ahora, se trata de disociar la idea de las «ilusiones» del socialismo para redefinirla: «del mismo modo que lo privado pertenece al capitalismo y lo público al socialismo, lo común pertenece al comunismo». ¿Qué significa «comunismo» hoy en día?

Ser comunista significa luchar contra la propiedad privada, eventualmente destruirla, y construir instituciones de lo común. No obstante, esto significa pensar que ya no existen más posibilidades

concretas de desarrollar la producción, y por tanto de crear lo colectivo sin que la libertad y la igualdad —conceptos abstractos universales— sean subsumidas en el interior del proceso de lo común, lo concreto, constitución e institución histórica de lo colectivo. Dichos universales deben transformarse en concretos, o mejor, en comunes. Multitud, comunismo: es la idea de un colectivo, pero de un colectivo constituido de singularidades.

Está sugiriendo abandonar el proyecto de construcción del socialismo como etapa intermedia entre el modo de producción capitalista y la apropiación colectiva de lo común. ¿Significa esto que debemos volver a elaborar o abandonar el concepto de transición? ¿Pasamos directamente y sin transiciones de la producción biopolítica del capitalismo contemporáneo al comunismo?

No tenemos ninguna necesidad de transición. Lo que cuenta hoy en día es la «bifurcación». Esto quiere decir que ya estamos viviendo una transformación radical y profunda, pero fundamentalmente diferente de la transición tal y como ha sido teorizada en precedentes experiencias socialistas. El movimiento actual no es la transición de un modo de producción a otro, sino la construcción del otro, el desarrollo de la alternativa desde ahora visible en el interior de nuestra historia, en términos de antagonismo.

Esta percepción lleva a otro nudo fundamental, más metodológico que metafísico: el rechazo de la dialéctica.

Cuando se habla de «bifurcación», en términos deleuzianos o foucaultianos, estamos hablando de construcción de un dispositivo que diverge del curso determinado de la historia porque produce subjetividad. No obstante, este desapego, este movimiento de bifurcación, no está orientado hacia la totalidad, o hacia una nueva subsunción global, una *Aufhebung*. Aquí hay una *diferencia*, que se afirma y se ensalza dentro de un dispositivo, un camino, un recorrido, gracias al cual nacen elementos institucionales. No se trata de la institucionalización de la sociedad civil, de esa institucionalización que Hegel exalta y los anarquistas detestan. No se trata tampoco del concepto tradicional de institución que lleva consigo características teológico-políticas. No es una necesidad, sino una construcción. Y posee, además, la posibilidad de renovarse continuamente.

La bifurcación exige la institución. Así es como lo nuevo se construye a través de una acumulación de «común» que dota de sentido

al mundo que nos rodea hoy en día. Da un sentido a los deseos, al trabajo, que los arranca del capital. Pensemos únicamente en la cantidad de capital fijo del que somos transmisores. Hablaba hace algunos días con camaradas que, al igual que Karl Heinz Roth, por ejemplo, estiman que el capital fijo es algo que sólo designa adecuadamente al esclavo. El esclavo es un capital fijo, sostienen, no el trabajador actual, cognitivo, inteligente, móvil… ¡No es cierto! Existe un capital fijo del cual no somos una proyección —como sí lo es el esclavo—, pero del que nos hemos reapropiado, que hemos dado la vuelta gracias a la capacidad de ser móviles e inteligentes. Si bien estamos atrapados en el esclavismo capitalista, somos rebeldes, fugitivos. Ser móviles, inteligentes, poseer lenguajes, ser capaces de la libertad no es un don natural. Es una potencia, el producto de una resistencia creativa.

Hablemos de los horizontes y las posibilidades de lucha en la época de la producción biopolítica. Usted parte de los análisis del operaísmo en torno a la prioridad/anterioridad de la lucha obrera sobre el desarrollo capitalista. Y, por tanto, de las luchas como motor de desarrollo y de la reestructuración del capital, que se ve obligado a responder a la ofensiva obrera. En cierto sentido, esta prioridad/anterioridad sería todavía más visible hoy, en las condiciones de producción biopolítica donde «el uno se divide en dos» y donde la subjetividad plural de la multitud, por su productividad, se separa definitivamente de una dirección que se ha convertido en estéril y parasitaria.

En este marco, ¿cómo y contra quien, en concreto, es posible rebelarse? En las luchas precedentes, teníamos la revuelta contra el trabajo, contra el tiempo de trabajo, que fueron explotados para aumentar los salarios, para aumentar el tiempo libre. Hoy en día, ¿cómo es posible rechazar el trabajo, si el trabajo coincide con la vida? ¿Cómo es posible «sabotear» el trabajo sin renunciar a su propia esencia? ¿Cómo es posible destruir el trabajo sin destruir la sociedad, o destruir el tiempo de trabajo sin destruir el tiempo libre?

Daniel Cohen sostiene que hoy en día, después de esta crisis, la nueva figura antropológica del trabajador, su tipo ideal, es la del trabajador intelectual/cognitivo y móvil, y que los elementos de comunidad se construyen alrededor de estas características. Desde ahora, la antropología del trabajo tiene que considerarlo como

un punto productivo y móvil de una intersección multitudinaria. La producción —y añado: las constituciones políticas que de ella se desprenden— debe, por tanto, imaginarse desde este punto de partida. En este sentido (en el interior de proyectos de resistencia y de poder constituyente), el rechazo del trabajo aún hoy (como siempre ha sido el caso, sobre todo para el obrero fordista), es un rechazo *determinado*. Nadie ha hablado jamás de un rechazo total del trabajo. Basta con leer los más bellos documentos de los que disponemos sobre el rechazo del trabajo, por ejemplo, los heredados de los trabajadores de la fábrica petroquímica de Marghera en los años setenta (que se puede leer en la revista *Lavoro zero* [cero trabajo]), para darse cuenta de que era un rechazo completamente determinado: lo que se contestaba eran los horarios, el salario, la dependencia del tiempo libre, los alquileres, etc. Pasa lo mismo hoy en día: el rechazo del trabajo es un rechazo absolutamente determinado.

He participado estos últimos días en una investigación sobre los recientes suicidios en las grandes empresas francesas. Como resultado se deduce que lo que los empleados rechazan es un tipo determinado de organización del trabajo. Sus relatos hablan de las nuevas condiciones del trabajo, en esos gigantescos *open spaces*: los trabajadores están confinados en el espacio de sus cabinas, frente a sus ordenadores. En una fragmentación total del proceso productivo, el trabajador se ve obligado a inventar, sin saber adónde va su actividad cognitiva. No le dejan ninguna conciencia del conjunto de la producción. Y la fragmentación se agrava más aún con la confrontación de sus actividades cognitivas en los procesos de *marketing*, por definición desconectados e incluso en contradicción con los procesos de producción. Todo ello con un ruido de fondo que recuerda al de la vieja fábrica fordista. Éste es el teatro de una intensificación de la alienación y de la emergencia de la locura que el trabajador está obligado a llevar consigo, hasta fuera de la empresa. Y a la inversa: para el trabajador cognitivo, todo lo que ocurre en la vida exterior repercute directamente en el puesto de trabajo y constituye un nuevo elemento de alienación y de trastorno. Hasta que un desastre familiar, o la represión patronal, o simplemente un fracaso profesional, provocan el suicidio. Es a este terreno al que debemos llevar hoy en día el rechazo del trabajo, en el sentido de un rechazo determinado de estas condiciones de trabajo.

A esto se añade (haciendo todavía más insoportable el trabajo) la capacidad que tenemos para desarrollar una alta productividad y para construir mundos nuevos. Productividad vital, capacidad de aplicar el deseo a las cosas de la vida. Las luchas deben inventarse hoy en día en torno a esta contradicción. Ya que éstas no salen de la nada… Se construyen lentamente y con esfuerzo, a partir de unas contradicciones determinadas. Como en tiempos del fordismo, la huelga está construida y organizada: nunca ha sido espontánea, sino que se ha construido progresivamente en torno a la combinación de objetivos salariales y de protestas de la vida contra el trabajo. Se podía perfectamente tener un objetivo formidable, pero si no se podía lograr que se incorporase a él la vida de los trabajadores, el objetivo de la lucha fracasaría.

Hoy pasa lo mismo. Pero ¿cómo organizar este nuevo sujeto? ¿Cómo perciben los trabajadores cognitivos de las grandes empresas la nueva forma de explotación? Todos dicen en un primer momento que los sindicatos tradicionales ya no sirven para nada. En primer lugar porque hay que actuar en un plano internacional y global, y esos sindicatos no consiguen hacerlo todavía. Después, porque los sindicatos no logran comprender la complejidad del conjunto vital que está en la base de dichas luchas: se preocupan por el empleo y en ese sentido son corporativos (y no políticos, precisamente en eso consiste el desastre). Hay que empezar, pues, a sugerir formas alternativas de organización. ¿Cómo hacer para organizar esa «materia prima» inteligente y conseguir que se «bifurque», hacer que se desvíe de la dirección capitalista?

Ahí surgen nuevas formas de mutualismo y propuestas de organización alternativas al trabajo, alternativas al sistema salarial. Cuidado, ¡no son discursos proudhonianos! Son propuestas para organizar cooperativas y otras formas mutualistas que ataquen directamente los niveles financieros de la organización del trabajo. Toda lucha, si no quiere estar abocada al fracaso, tiene que organizarse en este sentido. Estamos atravesando una fase del ciclo de la lucha obrera que ha hecho evidente el agotamiento de las viejas formas y que reclama una inteligencia estratégica diferente: la inteligencia de crear lazos entre las luchas que vienen de distintos frentes. Estas luchas pueden venir de la ecología, de la fábrica, del trabajo social, de los servicios, etc. Se trata, en definitiva, de reunir a todos los sectores en los que se desarrollan nuevas condiciones de producción.

El discurso que sostenemos en nuestro libro sobre la intersección de las luchas es, desde este punto de vista, fundamental. No creo que sea posible hoy determinar un punto central en el horizonte de las luchas: sólo su intersección tiene un significado estratégico.

La institución de la felicidad es para usted un proceso no solamente político, sino también ontológico. Es ahí donde, con un fuerte gesto filosófico, propone conciliar materialismo y teleología o, mejor dicho, sostener una teleología materialista pero sin fines últimos que guíen este proceso.

¿Cómo puede dicho proceso escapar al riesgo de pensar en el encuentro de singularidades en y por la multitud, no como algo aleatorio, como piensan Maquiavelo, Spinoza, y después de ellos Althusser, sino como algo necesario y teleológicamente guiado? A veces parece que el «advenimiento» de la multitud en tanto que sujeto de lo común es sólo una cuestión de tiempo, o que la multitud esté ya determinada, o que el hecho de que no llegue es una excepción más que la regla.

Está claro que ha habido una fase a lo largo de la cual una gran parte de la crítica contemporánea se ha desatado contra la teleología, considerándola como una figura filosófica de un finalismo oportunista, instrumentalizada y cada vez más desacreditada políticamente —de manera feroz en la crítica contra el comunismo y el futuro feliz que la Revolución soviética habría debido determinar—. Después, poco a poco, el discurso contra la teleología se ha convertido en un discurso contra el materialismo. Ahora, el discurso se ha retomado y clarificado. Nosotros no tenemos de ninguna manera la necesidad de tranquilizarnos sobre la «dialéctica materialista»: el materialismo histórico es otra cosa. En el materialismo histórico, la finalidad de la acción no está unida de manera determinista al éxito de su realización. Si fuera éste el caso, se trataría de hegelianismo. La relación entre acción y fin es siempre aleatoria en el materialismo histórico. Despojamos así al *telos* de toda necesidad. Pero esto no significa despojar la acción del *telos*. Es, por tanto, la subjetividad/singularidad la que lleva la carga. Dicho esto, ¿por qué no aprovechar la posibilidad de construir una universalidad a través de la acción común? Que esta universalidad pueda contener elementos ambiguos y derivar hacia lo irracional parece evidente. Es por ello posible que esta universalidad pueda ser efectuada en un proceso de construcción común. Creo que es el proceso de construcción

de *nociones comunes* y de *voluntades institucionales comunes* el que se prueba en otras experiencias del pensamiento materialista. En este punto, lo aleatorio no está excluido, sino que simplemente se propone para su discusión, para la confrontación de finalidades diversas, a propósito de las cuales se supone que la institucionalización comunista o la fuerza de lo común —que devienen fundamentales— pueden triunfar. Para concluir, no hay «llegada» de la multitud. Todavía menos del comunismo. Todo lo que hacemos es aleatorio. Pero construir es siempre posible. Expresamos el deseo de lo común, y nadie nos lo puede impedir.

En varias ocasiones usted habla de la necesidad de «transformación de lo humano que está por venir», de la «creación de una nueva humanidad», de la «construcción de un mundo nuevo». ¿Es así como interpreta al Foucault de «el hombre produce al hombre»: «Para mí, lo que debe ser producido no es el hombre tal como lo ha creado la naturaleza, o como lo define su propia esencia; debemos producir algo que no existe todavía y que no sabemos en qué consistirá»? Este concepto es profundamente ajeno a la tradición del realismo en Maquiavelo y Spinoza del que se reclama heredero. ¿Se trata por tanto, en este punto, de ir «más allá» de estos autores? ¿De qué manera redefiniría usted el realismo antropológico?

Efectivamente, nos han impresionado las conferencias a las que asistimos en América Latina, por ejemplo la de Viveiros de Castro, una de las grandes figuras de la antropología postestructuralista. El contexto biopolítico de las mutaciones antropológicas está aquí completamente restaurado, con una gran insistencia sobre la productividad de vivir en común. Por otra parte, hemos sostenido siempre, desde un terreno marxista, que la modificación tecnopolítica de la forma actual del capital determinaba modificaciones que no afectaban sólo a la forma del trabajo, sino también a los sujetos del trabajo. El paso de campesino a obrero no cualificado, después a obrero cualificado, después a obrero de gran empresa, etc., todo eso guarda una relación en el plano antropológico. Es todavía más evidente hoy día, en la época de la globalización. Se trata de una modificación (es probable incluso que de una verdadera metamorfosis) que aún no logramos definir enteramente, pero que está atravesando de forma evidente la nueva composición del trabajo, esta multitud que trabaja y las singularidades que la componen.

Ya he mencionado ese informe de Daniel Cohen que tanto me ha impresionado: la unión de cognitivo y móvil como característica fundamental de la nueva manera de producir, como profundización en la confluencia del trabajo con la red informática, hasta una intensidad que permite configurar un nuevo «modo de producción» y que conlleva por tanto la aparición de la figura de un nuevo sujeto trabajador, agente de la emergencia de la subjetividad en el contexto productivo. Ésta es una característica profundamente diferente a la del trabajador típico de nuestra generación y de la de nuestros padres. Esta modificación antropológica revolucionaria es la que debe ser estudiada. Desde ahora, los lenguajes constituyen en sí mismos un *bios*, y esto se manifiesta como acontecimiento, pero también como institución. Este libro tiene la intención de redefinir la materialidad de las transformaciones en curso para comprender lo común como algo que está inventado, que se institucionaliza, que se convierte en otra materia.

Al final del capítulo «Beyond capital?», usted propone una serie de «reformas» para «salvar el capital», reformas «de la infraestructura necesarias para la producción biopolítica», en el plano de la formación y de la educación, de la democratización y del acceso a las tecnologías, de la oposición a la privatización de las ideas, de la proliferación de instrumentos de democracia participativa y, sobre todo, de la introducción de un salario mínimo garantizado.

La idea de estas reformas puede parecer desconcertante o retrógrada en relación a la estrategia revolucionaria más global que parece implicar el conjunto de su discurso. ¿Cuál es la estrategia retórica detrás de esta proposición, aparentemente desconcertante de «salvar al capital de sí mismo»?

Hay que tener presente que este libro fue escrito antes de Obama, durante la era Bush. Podíamos decir que el «golpe de Estado» en el Imperio había fracasado, que de la parcialidad norteamericana pasaríamos rápidamente a formas de organización plurales de la globalización. A estos análisis, elaborados antes de la aparición de Obama en la escena política, se añadió la crisis. Hoy en día es cierto que estas propuestas pueden parecer retrógradas: estamos, sin embargo, convencidos de que existen límites destructores que es bueno que el capital no alcance. Puede ser que haya aquí en nuestro discurso un

giro sindicalista debido, en parte, a mi mal gusto de viejo militante, y por otra, al sentido común de Michael, que es muy realista y a veces se siente atraído por mis aperturas sindicales. La discusión es muy rica entre nosotros en estos puntos, y esas cosas no se escriben fácilmente. Dicho esto, dejando las bromas aparte y volviendo al tema que nos ocupa, sigo convencido de que, para crear una ruptura con el proceso capitalista global, una ruptura y una bifurcación frente a los sistemas de poder y de gobierno, hay que actuar desde el interior. El problema consiste en saber cómo gestionar la crisis, la ruptura del desarrollo capitalista. Todo ello nos lleva a buscar una vía. Lo interesante no es tanto saber si esas vías son más o menos practicables; lo importante es indicar una ruta en la que la revolución no sea una explosión eventual, que no pueda definirse sino *a posteriori*. La revolución no es una explosión súbita, sino siempre una construcción. Éste es el sentido de esas propuestas que pueden parecer —y en ciertos aspectos realmente lo son— retrógradas. Al final no lo son tanto si tenemos en cuenta el momento en que ese libro fue escrito. De hecho, vemos que Obama no está logrando hacer lo que había prometido —y ciertamente no había prometido la revolución—. Lo importante es repetir que el proceso revolucionario es siempre una construcción, el producto de un «hacer multitud».

En estos últimos años, se ha insistido sobre la demente separación entre economía real y especulación financiera. Esto parece corresponder a las dos subjetividades de las que habla: la multitud como fuerza productiva por un lado y la dirección estéril y parasitaria por el otro. No obstante, en su conversación sobre las crisis contemporáneas, concluye con esta pregunta: «¿Es posible pensar que el poder que otorga el dinero (y las finanzas en general) para representar la dominación social de la producción, si se deja en manos de la multitud, puede transformarse en un instrumento de libertad que permita dejar atrás la miseria y la pobreza?». ¿De qué manera es posible pensar el dinero fuera de su función de dirección y de control de la producción y de la multitud como fuerza productiva?

Antes de esto, hay una reflexión crítica sobre la economía política conducida por investigadores como Christian Marazzi, Carlo Vercellone, etc., y en general, toda la escuela de la «regulación». El primer elemento destacable sería que las finanzas se han convertido en un elemento central del proceso productivo. La distinción

tradicional entre gestión monetaria por un lado y nivel productivo «real» por otro es hoy imposible de establecer, tanto política como prácticamente, desde el ángulo de los procesos económicos. Hoy, el capitalismo se regula por la renta. El gran industrial, más que reinvertir en el beneficio, apuesta por la renta. El circuito, la sangre del capital, se llama hoy «renta», y esta renta cumple una función esencial en la circulación del capital y el mantenimiento del sistema capitalista, es decir, en el mantenimiento de la jerarquía social y de la orientación única del capital.

El dinero se convierte en la única medida de la producción social. Tenemos así una definición ontológica del dinero como forma, sangre, circulación interna en la que se consolida el valor socialmente construido, y como medida del sistema económico entero. Y de ahí la total subordinación de la sociedad al capital. La fuerza de trabajo, y por tanto, la actividad de la sociedad, está englobada dentro de ese dinero, a la vez medida, control y dirección. La clase política está atrapada en dicho proceso y la política sólo puede contar con ello.

Tenemos que imaginar —y lo digo en parte como provocación, pero no sólo— cómo sería posible hoy en día hacer un *soviet*, es decir, llevar la lucha, la fuerza, la multitud, lo común a esta nueva realidad. La multitud no está explotada sin más: está socialmente explotada, exactamente de la misma manera en la que lo estaba el obrero en la fábrica. *Mutatis mutandis*, sugerimos, por tanto, que a nivel social (del dinero) la lucha es válida en lo que se refiere a los salarios. El capital se compone siempre de una relación (entre el que ordena y el que trabaja) y es en esa relación en donde se establece la inclusión de la fuerza de trabajo dentro del dinero. Pero es también ahí donde se determina la ruptura.

La crisis actual puede ser interpretada a partir de estas presuposiciones. La crisis parte de la necesidad de mantener el orden multiplicando la moneda (las *subprimes* y todo el mecanismo que ha derivado de ello servían para contener a los proletarios, para pagar la reproducción social desde el punto de vista del capital y del sistema bancario que dominan este mundo). Hay, pues, que apropiarse de *esa cosa* para destruir sus capacidades directoras. No puede haber equívoco en este punto. Se han hecho muchas lecturas sobre esta crisis, pero hay que recordar la de Marazzi, que retomamos en gran medida. Porque en ella, contra la idea de que la crisis hubiera

nacido de la separación entre finanza y producción real, se insiste en el hecho de que la financiarización[2] no es una desviación improductiva y parasitaria de la plusvalía y del ahorro colectivo, sino la forma de acumulación del capital en el interior de los nuevos procesos de producción social y cognitiva del valor. La crisis financiera actual es por ello interpretada como un bloqueo de la acumulación del capital (por parte de los proletarios) y como la implosión que resulta de la falta de acumulación de capital.

Sólo una revolución social puede permitirnos salir de una crisis de este tipo. Hoy, el New Deal puede consistir sólo en la construcción de nuevos derechos de propiedad social de los bienes comunes. Un derecho que, evidentemente, se opone al derecho a la propiedad privada. En otros términos, si hasta el día de hoy el acceso a un «bien común» ha adquirido la forma de una «deuda privada», desde este momento es legítimo reivindicar ese mismo derecho bajo la forma de «renta social». Reconocer esos derechos comunes es la única vía justa para salir de la crisis.

Con Commonwealth *parece responder a la acusación que se le hizo anteriormente de infravalorar, cuantitativa y cualitativamente, las formas materiales del trabajo y el trabajo obrero con respecto a las nuevas formas de trabajo, al trabajo cognitivo. En* Commonwealth*, no obstante, parece sostener por momentos una preponderancia del trabajo inmaterial sobre las formas más tradicionales de trabajo (y las formas conexas de explotación). ¿En qué sentido la afirmación de la producción biopolítica es para usted sinónimo de una prioridad —dentro incluso de una tendencia—, de la producción inmaterial y cognitiva sobre otras formas de producción?*

No sé si hemos logrado explicarlo, pero no hay duda de que cuando hablamos hoy día del trabajo cognitivo, estamos hablando en los términos que utilizaba al principio de esta conversación, es decir, no sólo como elemento central hegemónico de la producción de valor, sino también como consolidación de todos los vicios del trabajo material y de todas las dificultades vividas en el pasado (alienación, fragmentación, fatiga, etc.) que se encuentran de nuevo en el trabajador cognitivo. El trabajador cognitivo no es un trabajador privilegiado.

[2] Neologismo no recogido aún por el DRAE, que se refiere al patrón de acumulación en el cual la realización de beneficios tiene lugar fundamentalmente a través de los canales financieros, en lugar de a través del comercio y la producción de mercancías (N. de la T.).

Lo es, en ciertos aspectos, porque no se ensucia las manos, pero esto no significa que esté menos explotado. Sigue estando enraizado en la práctica dentro del *bios*, y su cuerpo sufre físicamente. Esto significa que debemos tener una imagen realista y compleja del trabajo y, por tanto, que la liberación no concierne sólo a un estado de cansancio físico, sino a todos los aspectos dañinos para el cuerpo y también para el espíritu. Aspectos físicos, mentales, y sobre todo, sociales.

Tomemos, por ejemplo, la cuestión de la deuda, el hecho de tener que vivir sobre la base de la deuda, con esa maldita tarjeta de crédito. Ya en los años ochenta, cuando comencé mi trabajo de investigación sobre el trabajo precario, empecé a ver el mismo tipo de problema. Es la primera experiencia que tuve con el trabajo cognitivo. Ya se podían encontrar todas las condiciones de precariedad del trabajo y de las formas de vida: vivir al límite de sus recursos, haciendo equilibrios entre cuenta bancaria y cuenta financiera, con la presencia virtual del dinero y con la cuenta corriente… todas estas historias que se convierten a menudo en tragedias.

Por lo tanto, cuando hablamos del trabajo cognitivo nunca hemos hablado de un trabajo en el que no se sufre. Las críticas que hemos recibido eran injustas. Pero el problema estaba en otro lugar. En aquella época nos atacaron porque muchos camaradas, nostálgicos de las viejas estampas bucólicas de la fuerza obrera, no le reconocen a la fuerza de trabajo cognitivo/inmaterial la fuerza de la resistencia y de la rebelión. Pero si el trabajo cognitivo no posee esta fuerza, si no estamos todos —nosotros, que sufrimos la explotación capitalista del trabajo y la cooperación social— preparados para la revuelta, ¿se puede pensar que la clase obrera lo haga sola? El privilegio del trabajo cognitivo consiste en que su medio de trabajo, la inteligencia, no puede consumirse y pasa inmediatamente a ser común. ¿Lograremos transformar esta comunidad en arma revolucionaria común?

Como conclusión, déjeme insistir sobre dos temas más que para mí son centrales en *Commonwealth*, y que hemos desatendido hasta ahora.

El primero es la polémica contra toda política identitaria y —antes de la política— de toda metafísica o ideología de la identidad, descrita como un presupuesto orgánico o natural, o como un producto pasional o histórico. A nuestros ojos, las pulsiones identita-

rias son la peste del pensamiento y de las prácticas políticas: del nacionalismo al patriotismo y al racismo, del integrismo al localismo ecológico, del individualismo posesivo al corporativismo sindical, sin olvidar el sexismo o la religión de la familia. Sí, particularmente esta institución familiar de la religión, el liberalismo, el Estado… y que Hegel considera como la base de la sociedad civil. Nos parece que a «la extinción de la sociedad civil», sobre la que hemos insistido en *Imperio* y *Multitud*, ha de suceder la extinción de la familia como base del sexismo naturalista y de las demás instituciones jurídicas basadas en lo privado. La intersección cooperativa que identificamos en la fuerza del trabajo cognitivo y en su movilidad se opone a toda identidad que quisiera representarse como sujeto. Hemos tardado un tiempo en reconocer en la multitud a un conjunto de singularidades. Pero hay que ver también que toda singularidad constituye una multitud.

El segundo tema es el de la «pobreza». Si la necesidad de la bifurcación se impone al capital, si él mismo está en la obligación de reconocer la ruptura del proceso dialéctico que lo constituye, entonces capital constante y dirección se encuentran por un lado, y fuerza de trabajo y capital variable por el otro. De donde se desprende la primera consecuencia de la bifurcación: un aumento desmesurado de la pobreza. Como el dolor, la pobreza forma parte desde ese momento de la presión del trabajo. Es un pasaje ineluctable y terrible para quien analiza la condición actual del proletariado, pero también para el militante de la causa comunista. Proletarios, obreros, precarios, todos son pobres. Pero no están excluidos, están incluidos entre los pobres del *biopoder*: la pobreza —en el mundo global, en el mundo de la producción social— es siempre inclusión, inherencia a una relación con el capital en la que la sociedad invierte y pone a trabajar. En la relación *biopolítica*, hay que considerar la existencia de pobres de manera global. Pensamos que en esas condiciones, la revuelta de los pobres, los verdaderos levantamientos populares son hoy acontecimientos inminentes, y se presentan como de cumplimiento inevitable si queremos construir un terreno constituyente, una apertura política para las fuerzas que luchan contra la dominación capitalista, es decir, por la construcción de una libre *Commonwealth*.

Siempre ha habido alternativas

Michael Hardt

¿Cómo hacer posible de nuevo el fin del capitalismo? Para Michael Hardt, estando atento a sus evoluciones actuales y particularmente a la creciente importancia de los «bienes comunes» que van a sacudir el régimen de propiedad clásico. Queda por saber cuáles pueden ser las repercusiones políticas de esta nueva centralidad de lo común, que se escapa tanto a la lógica del mercado como a la del Estado.

Michael Hardt. Teórico y filósofo político norteamericano, enseña en la Duke University. Es en particular el autor de *Gilles Deleuze: Un aprendizaje filosófico* y de *The Jameson reader*. Es también co-autor, junto con Toni Negri, de *El trabajo de Dionisos*; *Imperio*; *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio;* y *Commonwealth: el proyecto de una revolución de lo común*. Igualmente, es co-autor junto con Paolo Virno de *Radical Thoughts in Italy. Potential Politics*.

Steffen Vogel. Está preparando su tesis de doctorado en la Humboldt-Universität de Berlín y trabaja en torno a la teoría política contemporánea, los movimientos sociales y la derecha populista. Forma parte del comité de redacción del semanario *Freitag*.

Steffen Vogel: *Tal vez conozca el dicho: «Es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo». ¿Es un mensaje que comparte?*

Michael Hardt: Me pregunto si fue Fred Jameson o Slavoj Žižek quien lo dijo. Les he oído a los dos decirlo, y ambos se referían a películas de Hollywood —¡hay tantas películas que evocan el fin del mundo!—. Puede que esos argumentos imaginarios sirvan en parte para reconocer la posibilidad del fin del capitalismo. Jameson diría algo así. Del mismo modo, se podría decir que las teorías del complot son en realidad maneras —torpes, eso es cierto— de reconocer que existe un sistema global. Realmente no es posible imaginar ese sistema global, pero las teorías del complot son una especie de atajo comprensible. Es algo falso que apunta hacia algo verdadero.

Me pregunto si tales argumentos apocalípticos, cada vez más numerosos, están tan lejos de constituir el reconocimiento perfecto de la necesidad del fin del orden actual.

Considera usted este fin no sólo deseable, sino posible. ¿En qué se fundamenta esta esperanza?

Hubo una vez en el siglo xx en que algunos economistas capitalistas reconocieron los límites de esta sociedad: Joseph Schumpeter y John M. Keynes son algunos ejemplos. Hoy en día, se podría decir que los economistas presuponen que el capitalismo tiene una vida de duración infinita. Hoy parecería chocante si un economista como Keynes o Schumpeter publicara un artículo de opinión para decir que el capital podría acabarse un día. Parecería que tal cosa hubiese desaparecido por completo de nuestro vocabulario.

Ésa es la razón por la que parece tan extraño cuando Toni [Antonio Negri] y yo hablamos así. Hace cincuenta años, no habría pasado. En aquel momento, no sólo los comunistas predicaban el fin del capital, los economistas capitalistas también lo admitían. Esto dice mucho sobre las ilusiones del presente, que no permiten este tipo de análisis.

Pero incluso en el seno de la crisis actual, el capitalismo se ha presentado hasta ahora como algo estable. ¿Qué podría hoy limitar su esperanza de vida?

Es evidente que las relaciones actuales de propiedad están constituidas por un paradigma de producción capitalista diferente. Están construidas por materiales y mercancías móviles, para la protección de esas mercancías y la reglamentación de su propiedad. En los últimos diez o veinte años, distintas formas de propiedad inmaterial han desafiado el régimen actual de las relaciones de propiedad: como ejemplo, tome las cuestiones de los derechos de autor.

Es cada vez más evidente que los mecanismos de las relaciones de propiedad son insuficientes para mantener las relaciones capitalistas. Tomemos un ejemplo extremo: el de los debates en torno al calentamiento global. Los que denominamos *climate sceptics* dicen que debemos examinar los costes y los beneficios del cambio climático. Tratan de traducir la cuestión del calentamiento global en términos de relaciones de propiedad, y dicen: vean por una parte lo que nos cuesta prevenir el cambio climático, y por otra lo que nos costaría si el clima hubiera cambiado. A partir de ahí, llegan a la conclusión de que intentar prevenir el cambio climático es más costoso.

El problema estriba en que están tratando de cuantificar acontecimientos como que la mitad de Bangladesh se encuentre bajo el agua o la multiplicación de sequías en África Oriental. Poner a estos cambios un valor monetario parece absurdo.

Para darle otro ejemplo: ¿ha leído usted el contrato para un seguro? Especifican que si pierde usted un dedo, se le compensa con tanto dinero, si pierde usted una mano, tiene tanto, etc. Tiene algo de obsceno. Pero el régimen actual de propiedad tiene que dar un valor monetario a todo y convertirlo todo en un mercado —hay, por ejemplo, un mercado de carbono e incluso un mercado de dedos de manos y pies—. Todo esto parece cada vez más insuficiente: resulta cada vez más difícil traducir las cuestiones ecológicas y sociales en las relaciones de propiedad actuales.

En realidad, se parece mucho al argumento de Marx y Engels en su *Manifiesto*, cuando dicen que el paso del feudalismo al capitalismo se produjo cuando las relaciones de propiedad establecidas ya no fueron capaces de asumir las nuevas formas de producción. Es decir que, en ese periodo, las relaciones de propiedad capitalista resultaron ser más adecuadas.

¿Habla usted entonces de una transformación muy lenta?

No hago predicciones del tipo «las cosas van a cambiar en septiembre próximo» o «el año que viene». Se trata más bien de reconocer ciertas condiciones fundamentales que hacen el cambio posible y necesario. En *La estructura de las revoluciones científicas*, Thomas Kuhn muestra cómo los paradigmas científicos cambian. Un paradigma científico no es algo que se pueda refutar y que desaparezca de un plumazo. Se produce, antes bien, la acumulación de una cierta cantidad de anomalías científicas que termina por hacer pensar que es más probable, por ejemplo, que el Sol no gire alrededor de la Tierra. El cambio no se produce en un momento preciso. Es más bien que las anomalías conducen a un sistema diferente, que a su vez tiene sus propias anomalías, pero en menor cantidad.

Hoy vemos que hay cada vez más obstáculos para la perpetuación de la regla capitalista y la regla de la propiedad en su forma actual. Por tanto, las condiciones del cambio están ahí, pero todavía no es necesario.

Incluso Marx elogiaba del capitalismo su capacidad para crear grandes desarrollos socioeconómicos. En Commonwealth*, usted sostiene que el capitalismo ha perdido su potencial de innovación. ¿Es hoy el capitalismo un simple obstáculo para el desarrollo de la sociedad?*

Yo no diría que es un simple obstáculo. Me parece excesivo. Pero la capacidad para generar innovación es un punto importante. Ya en los años cincuenta, Joseph Schumpeter volvía a cuestionar la vitalidad del capitalismo porque consideraba que la innovación del empresario había desaparecido. Tenía una idea casi nietzscheana del capitalista como inventor.

Hoy, el empresario se ha separado completamente de las fuerzas de innovación. Tenemos símbolos que dan la impresión de que esto continúa. Cuando Steve Jobs anuncia un nuevo producto Apple, se presenta siempre como la personificación de la invención. Bill Gates hace lo mismo. Pero ninguno de estos hombres, ni ninguna de las personas que trabajan en sus empresas, es realmente donde se ubica la innovación. La innovación se produce en una red mucho

más grande de relaciones sociales, que se extienden mucho más allá de sus empresas.

Es lo que usted describe como una producción biopolítica. ¿Podría usted explicar lo que entiende por esta noción?

Permítame empezar por explicar el término de «producción inmaterial», que es un término incorrecto, pero que a veces puede resultar instructivo. Designa la producción de bienes que son, al menos en parte, inmateriales, como las ideas, el saber, las imágenes, las informaciones, e igualmente los afectos, componente, a mi juicio, extremadamente importante.

Una parte de las razones que hacen de este término un término incorrecto es que puede dar la idea de que el proceso de producción es inmaterial. Ahora bien, por supuesto implica siempre a partes iguales cuerpos y espíritus. Pero los productos abarcan una proporción cada vez mayor de aspectos inmateriales.

Lo que sostenemos es que, mientras que en los últimos ciento cincuenta años la producción industrial era dominante, estamos ahora en un periodo de transición en el que la producción inmaterial y biopolítica es la que se vuelve dominante. La producción industrial no era dominante en términos cuantitativos. Cuando Marx hablaba en su tiempo del predominio de la producción industrial en Inglaterra, sólo una minoría de gente trabajaba de hecho en las fábricas. Lo que quería decir —y lo que se quiere decir en general— es que las características de la producción industrial se imponían a otros sectores productivos: la agricultura debía industrializarse, la explotación minera debía industrializarse, etc. La sociedad en sí misma estaba industrializada; existían nuevas formas de mecanización y de racionalización, y también nuevas temporalidades: la construcción de la jornada de trabajo y de un tiempo abstracto e infinitamente divisible, que convirtieron los relojes en un elemento tan importante, etc. Hoy, la industria está en una posición de subordinación con respecto a la producción inmaterial o biopolítica. Las características de esta forma de producción se imponen a la industria. Debe ser más comunicativa, más informativa, la regulación de los afectos se ha vuelto prioritaria. Incluso las temporalidades de nuestra vida social, que han estado durante mucho tiempo determinadas por la fábrica, están cambiando masivamente.

La jornada de trabajo, que fue creada por las relaciones industriales, se está desmoronando.

¿Y el potencial de innovación de esta forma de producción está bloqueado por la regla de propiedad actual?

Piense en el trabajo afectivo que lleva a cabo, por ejemplo, un asistente judicial. En Estados Unidos, en todo caso, es un oficio muy definido en cuanto al género: son en su mayoría mujeres quienes trabajan como asistentes judiciales, mientras que, por su parte, los abogados judiciales suelen ser hombres. Estas asistentes judiciales tienen que cuidar a los demás, fluidificar las relaciones sociales y hacer las cosas de manera que todo el mundo esté contento en el despacho.

Usted puede vender su capacidad de ser amigable y de crear relaciones sociales. Puede hacer de ello una propiedad y una mercancía. Se puede imaginar a un comandante de a bordo diciéndole a su azafata: «Vuelva a ver al hombre del asiento 18B y sea amable con él, aunque sea un idiota». En ese caso, puede usted fingir amabilidad. Pero hay algo de reductor en todo esto.

Esta tendencia es igualmente visible en la producción intelectual. Si, por ejemplo, los resultados de una actividad experimental o científica se mantienen en privado, pueden ser productivos. Pero si se hacen públicos y todo el mundo puede acceder a ellos, son todavía más productivos. Se trata, por tanto, de esta tensión: los resultados de la producción biopolítica tienden a escapar de los regímenes de propiedad. Ésa es la relación que hay entre las producciones biopolíticas y lo común.

Usted subraya en especial la productividad de la sociedad.

El argumento probablemente parezca productivista. Pero no se trata de producir más automóviles y más neveras, sino más ideas y afectos, más relaciones sociales. Es muy diferente de esos viejos argumentos productivistas —si bien se trata de una crítica interesante que se nos podría hacer—.

Recuerdo la imagen clásica de Stakhanov, aquel minero soviético, ese héroe que producía tanto carbón. En la producción biopolítica, sobre todo si está abierta a lo común, que se intensifiquen las capacidades de producción me parece que sólo puede significar riqueza.

Mi capacidad para pensar más, mi capacidad para sentir más sólo puede transformarse en alegría para mí. Así define Spinoza la alegría: mi capacidad para pensar y sentir con más intensidad. Para mí, hay una diferencia entre un Stakhanov produciendo más carbón y la alegría de la que habla Spinoza asociada a la capacidad de producir más afectos, sentir más intensamente y pensar de manera más potente. Es algo que está íntimamente ligado a lo común.

¿Qué diferencia hace entre lo común y lo público?

En inglés, muchos usos de la palabra «público» en el lenguaje corriente corresponden a lo que llamamos «común». Por «público», entendemos algo limitado, bajo el control del Estado o del gobierno. Esto se ve, por ejemplo, en una manifestación en bici. Nos damos cuenta entonces de que la calle es una propiedad pública, pero que no nos pertenece. El conflicto estalla habitualmente bajo la forma de un enfrentamiento con la policía, cuando nos damos cuenta precisamente de que lo público no es común. Una manifestación tal es una provocación política que tiene como objetivo poner de manifiesto esta diferencia y tratar de hacer las calles comunes durante una tarde. A menudo la gente tiene la impresión de que el mundo está exclusivamente dividido entre lo público y lo privado. Pero no sólo existe esa alternativa. Existe también la noción de «común». Para alguien a quien le cueste darse cuenta, el lenguaje es un buen ejemplo. El lenguaje es, necesariamente, en su gran mayoría común. Sin eso dejaríamos no sólo de comunicarnos, sino también de inventar en el plano lingüístico.

Es difícil imaginar lo que significaría una privatización del lenguaje. ¿Conoce la canción «Happy Birthday» en inglés? Está bajo *copyright*, así que no puede utilizarla en una película a menos que pague. Pero afortunadamente no impiden a la gente cantarla en las fiestas de cumpleaños. Esto parece una transgresión extraña, porque forma parte de nuestra herencia lingüística. La mayor parte de esta herencia es, por supuesto, común.

Por otra parte, cuando el lenguaje se transforma en propiedad pública, es decir, controlada por el Estado, se reduce de igual manera su capacidad expresiva. Francia trata de vez en cuando de controlar los diferentes usos del lenguaje, la invención de nuevas palabras, etc. Pero esta creatividad lingüística es común.

Se puede ver la misma tendencia en la práctica para todos los productos biopolíticos. Pueden ser privatizados o hechos públicos en el sentido de que pueden ser controlados por el Estado. Pero es difícil de hacer, y cuando se convierten en una propiedad pública o privada tienden a perder su capacidad productiva. Lo cual también me recuerda al *Manifiesto comunista*: esas relaciones de propiedad, pública o privada, son un obstáculo al proceso de productividad.

Entonces, ¿está buscando una vía más allá tanto del Estado como del mercado?

Desde la crisis económica que comenzó en 2008, la falsedad de la alternativa entre mercado y Estado se ha aclarado. La gente había supuesto durante mucho tiempo que el único remedio a los problemas inducidos por la propiedad pública, por la economía controlada por el Estado, era la privatización. La crisis empezó y dijeron que, por el contrario, la única solución a la propiedad privada y al neoliberalismo era el control estatal en forma de un dominio keynesiano o socialista de la economía. Me parece que es un ejercicio útil el imaginar otra cosa además de la regla de propiedad privada o propiedad pública, algo que sería más bien una gestión de lo común.

El movimiento *open source*, así como las personas que trabajan con la ley de propiedad intelectual, utilizan a menudo la analogía con los comunes. Vuelven a la concepción del siglo XVII en la que los comunes eran los bosques, la tierra o el agua, a los que tenía libre acceso cada persona de la comunidad. Hoy, utilizan esta analogía pensando en los comunes cibernéticos, en donde música, códigos o programas pueden ser compartidos. Esto me parece útil y potente, pero encuentro también que hay una gran limitación en todo ello, a saber, que esas dos concepciones de lo común son de hecho bastante diferentes. Existe lo que deberíamos llamar los comunes ecológicos: el ecosistema del planeta, el agua y el aire, que son o deberían ser comunes. Y existen también los comunes que son las ideas, la música o las imágenes. Pero el planeta es fundamentalmente limitado y no se puede reproducir, no al menos de la misma manera.

Esto nos lleva al cambio climático. Usted asistió a la cumbre mundial sobre el clima de Copenhague en diciembre de 2009.

Allí hubo dos corrientes que confluyeron, y ambas acentuaban la idea de lo común, pero desde perspectivas muy distintas. Las personas que trabajan esencialmente en torno al cambio climático piensan en las limitaciones del planeta, mientras que los movimientos antiglobalización piensan en principio en lo común, que es biopolítico y se puede reproducir. A pesar de sus conflictos conceptuales, han logrado luchar juntos. Es fascinante.

Pero se veía bien la diferencia en los eslóganes. Uno de mis eslóganes antiglobalización preferidos de los últimos diez años es: «Queremos todo para todos». Desde la perspectiva ecologista, esto evoca justamente una destrucción mutua asegurada. En el lado opuesto, una de las pancartas más encantadoras de la manifestación de Copenhague proclamaba: «No hay planeta B». Desde la perspectiva de las luchas antiliberales esto se parece mucho a la fórmula de Margaret Thatcher, que decía que: «No hay alternativa». Porque siempre ha habido alternativas. Los movimientos antiglobalización siempre han dicho: «Otro mundo es posible». Los militantes contra el cambio climático dirían más bien: «Este mundo aún puede ser posible».

En Copenhague, las dos caras del apocalipsis estaban presentes. El apocalipsis de los movimientos antiglobalización es desde hace tiempo el apocalipsis de los movimientos milenaristas: el final de los tiempos, esto significa el principio de una nueva era. En lo esencial, es una idea revolucionaria del apocalipsis influenciada a partes iguales por el cristianismo y el comunismo. Para las personas contra el cambio climático, el fin de los tiempos es el fin de los tiempos. Es, por tanto, un apocalipsis de un género muy diferente.

Piensan en dos tipos de comunes muy distintos. Toni y yo nos interesamos en un primer momento, a través de estos libros, en lo común biopolítico. Copenhague me mostró la necesidad de pensar esas dos formas de lo común, y en cómo funcionan juntas. Tenemos que luchar teniendo en cuenta esas dos formas, pero sin dejar de reconocer las diferencias entre ellas. Por eso la confluencia e intersección de estos dos movimientos es tan fascinante y productiva.

Sostiene que las formas de producción dominantes hacen posibles las formas democráticas de organización política. ¿Cómo se conectan esas dos esferas?

Aquí nos encontramos con un viejo debate leninista. Esto es en lo que yo soy leninistas. [Risas]. Las formas dominantes de organización del trabajo nos proporcionan no sólo el modelo sino también la capacidad social necesaria para una forma de organización política. Las formas altamente jerarquizadas y centralizadas de la fábrica durante el cambio al siglo xx proporcionaban de alguna manera un modelo para el partido de vanguardia bolchevique. Lenin dice, por ejemplo: la gente tiene un jefe en la fábrica, por eso necesitan también un jefe en política. Esto lo escribe en *El Estado y la Revolución*, mientras que su objetivo en ese libro es llegar a una sociedad democrática en la que la gente pudiera decidir y actuar por sí misma. Lo que dice es que teniendo en cuenta cómo es la naturaleza humana hoy en día, esto no puede funcionar todavía.

Según esta misma lógica hay que preguntarse cuál es la forma de producción dominante hoy en día, qué modelo y qué capacidades implica en términos de organización política. Ser leninista hoy es estar contra los partidos de vanguardia. Porque en caso de que sea verdad que las redes de cooperación horizontales y descentralizadas se están convirtiendo en la forma dominante de la organización del trabajo, entonces sería posible imaginar una forma política igualmente descentralizada y horizontal. Lenin hablaba de la naturaleza humana; puede que haya cambiado en la actualidad: la gente es flexible, autónoma y cooperativa en el trabajo, lo que les permite construir, en política, redes horizontales y trabajar juntos. Me gusta ser leninista para anticipar el leninismo.

Pero se trata de una tendencia, no de algo terminado. Si consideramos esta idea de redes horizontales en la producción desde la perspectiva de la sociología del trabajo, sólo es parcialmente real: en muchos casos, no lo es. Pero si existe una tendencia que vaya en esa dirección, un proceso de transformación económica que tome ese camino, hay que saber reconocerlos.

No hay nada automático, ni siquiera en la reflexión de Lenin. La estructura de las fábricas no conduce automáticamente a los Sóviets y a la vanguardia. Estos últimos exigen un acto político de organización. Del mismo modo, reflexionar hoy sobre las relaciones de trabajo y las capacidades de cooperación es simplemente afrontar los materiales en bruto de la política. Es posible crear una forma política democrática, pero no hay nada de automático en ello. Requiere por lo menos una forma de organización política.

La democracia de la que habla, ¿iría más allá de la representación política?

Exactamente. Su fundamento sería gente que actuaría y pensaría por sí misma. En cuanto a saber si esto implicaría ciertas formas de delegación, o qué estructuras supondría, está todo por inventar.

En su libro, se opone firmemente al sistema parlamentario, pero no dice lo que piensa de la representación como tal.

Mire los textos políticos fundacionales de los Estados Unidos, como los *Federalist Papers*[1], o incluso la Constitución americana misma: estaba muy claro que la representación era antidemocrática o que suponía una muralla contra la democracia. Cierto, proporciona una conexión periódica entre representados y representantes, pero en realidad esos textos tratan en primer lugar de su separación. En la década de 1780, cuando se creó la Constitución, los fundadores se oponían totalmente a la democracia. Veían la representación como un espacio vacío, como algo conectado a la población, pero que cumple también un papel de separación. Pienso que es importante reconocerlo. El sistema parlamentario actual, representativo y electoral —que comparten los Estados Unidos, Alemania y muchos otros países— no es democrático.

Esto nos lleva a una cuestión estructural: ¿cómo inventar un sistema que permita a la gente gobernarse colectivamente por sí misma? Es también una cuestión antropológica. W. E. B. Du Bois escribió un libro magnífico sobre lo que tenemos la costumbre de llamar el «periodo de reconstrucción», es decir, los veinte años que siguieron a la Guerra Civil americana. Se interesó principalmente por la eventualidad de una democracia racial, que fue abordada y luego brevemente experimentada, antes de fracasar por completo y abrir la vía a un espantoso periodo de segregación en EE UU. Uno de los aspectos más interesantes de este libro es, bajo mi punto de vista, la afirmación de Du Bois de que la población negra fue formada para ser pobre e ignorante. Y entonces, si se tratara inmediatamente de construir una democracia, estaría gobernada por el miedo y la ignorancia. Los esclavos no sólo necesitaban la emancipación,

[1] Serie de 85 artículos que defendían la ratificación de la Constitución americana (N. del T.).

sino también ser liberados y transformados. Incluso cuando hubo varios representantes negros elegidos, no se había producido una transformación radical de la población esclava que les hiciese capaces de gobernarse por sí mismos. Por no hablar, por supuesto, de gobernar a la clase dirigente blanca de la época.

Es interesante reconocerlo. Hoy tampoco se trata tan sólo de una cuestión de sistemas oficiales; es igualmente una cuestión antropológica. Hemos intentado abordar este punto interesándonos por el tema del trabajo. ¿Qué signos tenemos a nuestra disposición que nos muestren que hay una transformación de la humanidad, una transformación de nosotros mismos que haga la democracia posible?

La experiencia zapatista, que es a veces magnífica en su modestia, no consiste solamente en crear formas de autogobierno a través de asambleas o de otras estructuras, sino también de transformar a la población. Se trata de igual manera de una experiencia antropológica de formación, de aprendizaje colectivo sobre cómo gobernarse a sí mismo. Así pues, no es simplemente una cuestión de intentar copiar sus estructuras gubernamentales y sociales, sino también de intentar pensar en la manera en que esta transformación puede ocurrir.

Esto quiere decir que una de las claves para comprender la democracia se nos ofrece a través del mundo del trabajo. Pero ¿qué ocurre con su parte de sombras?

En ciertos aspectos, la producción biopolítica crea cada vez más aislamiento. La fábrica era también un lugar real de asociación para la gente, hacía posibles relaciones de cooperación y formas de lucha. La producción biopolítica tiene por su parte una naturaleza diseminada que adopta en ocasiones la forma de redes horizontales muy potentes, pero otras veces simplemente la de la anomia y el aislamiento. Esto suscita una cuestión política: ¿cómo combatir esto y hacer de manera que estas relaciones de trabajo no conduzcan al aislamiento? Ciertos combates contra la precariedad se preguntan precisamente esto —pienso, por ejemplo, en el Euro-MayDay—.

Me impresiona mucho la intensidad del debate en torno a la precariedad en Japón. En Estados Unidos, es muy difícil introducir

este debate, ya que la idea de un trabajo garantizado y estable nunca ha existido aquí. La cuestión se aborda de manera diferente en Europa occidental y en Japón: la idea de un trabajo garantizado tiene sentido; a partir de esta idea, las nuevas formas de desempleo y de trabajo a tiempo parcial son vistas como traiciones. El debate sobre la precariedad se ha construido alrededor de formas de aislamiento social extremas, como la de los suicidas o los actos violentos cometidos por quienes la sufren. En paralelo se están formando colectivos de trabajadores precarios, y ésta es una idea muy interesante. La precariedad puede llevar a formas de aislamiento social, pero también puede estar organizada políticamente y adquirir de golpe otra forma.

Concentrémonos un poco en las luchas políticas. Los acontecimientos de Bolivia han llamado mucho la atención. ¿Cuál le parece que es su aportación principal?

Evo Morales es el primer presidente indígena en un país de mayoría indígena. Lucha para que se produzca un cambio, no sólo para que se creen nuevos derechos para los indígenas, sino para que el Estado se transforme de acuerdo con las ideas de comunidad, de organización social y de autonomía que son las de los indígenas.

Puede que en esto haya una diferencia con Obama, a pesar de la gran similitud de sus discursos inaugurales. En su discurso inaugural, Evo recordó que en el pasado su padre no habría podido acceder a la plaza que está enfrente del palacio presidencial, y desde la que él mismo hablaba. En su discurso inaugural, Obama recordó que, antaño, su padre no habría podido entrar en un restaurante en Washington. Sin embargo, desde entonces, las relaciones raciales no han estado en el centro de la política de Obama; Evo, por el contrario, ha intentado «indigenizar» la nueva constitución durante su redacción.

La relación con los movimientos sociales es igualmente muy importante. Muchos gobiernos latinoamericanos —y también es el caso de Obama— han llegado al poder navegando sobre la ola de los movimientos sociales. En el caso de Evo está muy claro, y también es el caso de Lula en Brasil e incluso de Chávez.

Pero ¿qué pasa cuando el gobierno electo gracias a movimientos sociales llega al poder? ¿Envía a todo el mundo a su casa imaginando

que ya está, que ya es su representante? ¿O, por el contrario, trabaja relacionándose con esos movimientos? ¿O, finalmente, los movimientos se suceden y actúan desde una perspectiva antagónica a la del gobierno?

Es la tercera posibilidad la que está teniendo lugar en Bolivia, y es la mejor. Los movimientos no dicen: uno de nosotros está ahora en el poder, por consiguiente nos representará y ya no tenemos necesidad de actuar. Al contrario, siguen oponiéndose al gobierno de distintas maneras y lo empujan a sus trincheras. Está más claro en Bolivia que en Venezuela, o incluso que en Brasil, que es el más cercano a esta situación.

En Estados Unidos, desgraciadamente, la importante movilización que condujo a Obama a la Casa Blanca se apagó después de las elecciones. Sería, por lo tanto, preferible, para Obama mismo, que hubiera una presencia social antagónica de los movimientos, incluso si estos últimos tuvieran que atacarle, por la guerra de Afganistán, por ejemplo. Pero en lugar de eso, la administración Obama lo ha hecho todo por acallar los movimientos.

No creo que Evo sea un salvador. Al contrario, el hecho de que los movimientos estén constantemente en conflicto con él es formidable.

Después del Foro Social Mundial de 2009, usted criticó el hecho de que el encuentro se focalizara demasiado en los gobiernos de izquierda. ¿Cree que la autonomía del Foro está en peligro?

En los primeros años del Foro, esos gobiernos latinoamericanos no existían, no al menos en tal proporción; el Foro se posicionaba, por tanto, contra los gobiernos.

En el Foro de 2009 en Belém, se consagró una tarde a los dirigentes de gobiernos de izquierda. Cinco de entre ellos estaban presentes: Fernando Lugo por Paraguay, Evo Morales por Bolivia, Hugo Chávez por Venezuela, Lula da Silva por Brasil y Rafael Correa por Ecuador. Se trataba por supuesto de un acontecimiento «*off*», ya que el texto fundacional de Foro afirmaba que los gobiernos representativos no participarían. Sin embargo, esta velada atrajo la atención de todo el mundo, y particularmente la de los medios. Fue divertido, ya que en cada uno de sus discursos, los dirigentes dijeron algo así como: «Debo mi elección al Foro Social Mundial».

Me acuerdo también de la gobernadora del estado de Pará [estado del norte de Brasil], que afirmaba en la introducción de su discurso: «Estos cinco hombres representan la esperanza de un nuevo mundo». Para mí, fue una manera de neutralizar los esfuerzos desplegados por el Foro en los años precedentes.

Ciertas personas piensan que, para ser ideológicamente coherente, yo debería ser anti-Estado. Pero no es así. Creo que la experimentación llevada a cabo por esos gobiernos es realmente importante y, desde muchos puntos de vista, progresista. Muchos miembros del Foro, especialmente en el comité internacional, se sienten atraídos por la idea de apoyar a estos gobiernos. No temo que el Foro pierda su autonomía. Sólo tengo la impresión de que tiene tareas más importantes por delante en las que trabajar.

Capítulo III

¿Ha dicho posmarxismo?

El gran relato de la posmodernidad

Thierry Labica

A propósito de:

Fredric Jameson, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1991. Trad. cast.: *El postmodernismo, o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991.

La Totalité comme complot, introducción y trad. fran. de N. Vieillescazes, París, Les Prairies ordinaires, 2007: volumen que consiste en la traducción al francés del primer capítulo de *The Geopolitical Aesthetic: Cinema and Space in the World System* (1992), no traducido por completo en francés, pero sí en castellano: *La estética geopolítica: cine y espacio en el sistema mundial*, Paidós, 1995.

¿Es cierto que la posmodernidad describe un mundo irremediablemente fragmentado, que haría fracasar cualquier intento de concepción totalizadora, y que rompe, sobre todo, con el marxismo? La obra de Fredric Jameson sugiere algo bien distinto.

Fredric Jameson. Crítico literario norteamericano y teórico político marxista, se interesa, entre otros temas, por el estructuralismo y la posmodernidad. Es profesor de Literatura en la Duke University y ha publicado, entre otros libros: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*; *La estética geopolítica: cine y espacio en el sistema mundial*; *Una modernidad singular*; o *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*.

Thierry Labica. Profesor adjunto de Estudios angloamericanos en la universidad de Paris X-Nanterre, donde dirige un curso sobre sindicalismo y relaciones laborales en Reino Unido. Colabora regularmente en la revista *Contretemps*.

Los años ochenta marcaron el momento de una transición histórica de gran amplitud, sea cual sea el registro que se considere. Si comenzamos por el final de la década, están, por supuesto, la caída del muro de Berlín y el desmantelamiento de la Unión Soviética. Pero este cierre masivo de todo el periodo de antagonismos entre bloques sólo constituyó el momento más emblemático, quizás, de toda una serie de cambios y reorientaciones profundas. Basta con pensar en el fin del *apartheid* sudafricano o en la primera acción de la policía planetaria en Irak en el marco del «Nuevo Orden Mundial». Si nos detenemos en el comienzo de la década, la rápida integración de China en la competencia económica mundial y la llegada al poder casi simultánea de Margaret Thatcher en 1979 en el Reino Unido y de Ronald Reagan en 1980 en Estados Unidos parecen, de manera singular, al menos desde nuestra perspectiva actual, el momento inaugural de una fase calificada habitualmente como «neoliberal», marcada sobre todo por las desregulaciones financieras, las oleadas de privatizaciones y el retroceso histórico del movimiento obrero, cuya larga marcha —parafraseando las palabras del historiador E. J. Hobsbawm— se interrumpió. Esas reconfiguraciones políticas, sociales y económicas estuvieron acompañadas de una redistribución planetaria tanto de alianzas políticas como de actividades productivas. En los mercados de trabajo del Primer Mundo se concretaron también en un declive espectacular de la producción industrial, el crecimiento de las actividades del sector servicios y el ingreso masivo de la mujer en el mundo laboral. Y, para no aumentar demasiado la lista, fueron acompañadas también por una difusión cada vez más amplia de las (entonces) «nuevas» tecnologías de la información. Encontramos aquí algunos de los principales síntomas y factores (a menudo llamados «posfordistas») de la desestabilización de los paradigmas políticos e ideológicos de posguerra. Pero, de forma aún más profunda tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, el momento de una renegociación de los presupuestos, experiencias y representaciones asociadas a la propia idea de «Modernidad».

En el marco de esta transformación paradigmática, algunas obras desempeñaron un papel clave, sobre todo por su capacidad de dar

un nombre a la situación y conferirle así una consistencia propia. Aun cuando resulta arriesgado atribuir responsabilidades precisas en la materia —pues las posibilidades genealógicas son numerosas—, puede admitirse sin demasiadas dificultades que *La condición posmoderna* de Jean-François Lyotard (1980) supuso una aportación especialmente importante. Cuando habla de «el fin de los grandes relatos» (grandes modelos de comprensión e interpretación de la Historia), Lyotard denomina la situación con una «felicidad performativa» indiscutible —en el sentido en que el acto de *denominar* consiste al mismo tiempo en *hacer*, en *constituir* una situación inédita portadora de características propias—. Sin salir aún de Francia, puede considerarse que *Adiós al proletariado*, publicado ese mismo año por André Gorz, fue otra notable contribución a este nuevo orden de la experiencia histórica en el que la formación y desarrollo del movimiento obrero —que había estado en lucha por el poder a escala planetaria desde el siglo XIX— dejaba de ser un elemento central de la situación. En el ámbito anglosajón, la idea de un posible «fin de los grandes relatos» fue el origen de un verdadero género, que variaba dependiendo de lo que se considerara que eran los «grandes relatos»: bien «el trabajo» (J. Rifkin), bien la idea misma de «historia» (F. Fukuyama), bien, incluso, las «ideologías» o el marxismo. El mundo mediático e intelectual francés reimportó todos esos debates sin siquiera tener en cuenta que habían sido el resultado de la recepción del pensamiento crítico francés en el mundo intelectual universitario estadounidense. En todo caso, puede parecer sorprendente, al menos de manera retrospectiva, que los años ochenta estuvieran marcados por una proliferación del discurso y las temáticas de la posmodernidad. En el mundo intelectual anglosajón, *postmodern*, *postmodernity* y *postmodern-ist* o *postmodern-ism* invadieron los títulos de los coloquios, la crítica de arte, la filosofía, la crítica literaria e incluso la sociología. La invasión fue tal que se hizo difícil saber si no se trataba en última instancia de una simple moda de inspiración «continental» y en particular francesa, sobre todo si se tenía en cuenta el éxito que había tenido la «teoría francesa» en los años sesenta y setenta[1]. Así, la potente ola «posmoderna» pudo ser rechazada por sus excesos y sus dificultades teóricas y, en consecuencia, por su falta de *common*

[1] François Cusset da cuenta de la historia de esta recepción en *French Theory*, París, La Découverte, 2005. Trad. cast.: *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*, Barcelona, Editorial Melusina, 2005.

sense anglosajón; siendo calificada de libertarismo iconoclasta de extrema izquierda, pero también como post- y antimarxismo y como celebración estética infantil y protorreaccionaria de las derrotas del movimiento obrero y de la crisis de todo proyecto de transformación socialista.

Para el mundo anglófono, la obra de Fredric Jameson *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*[2] ofrecía la primera perspectiva del momento histórico de proliferación posmoderna, pues investigaba la «lógica» centrífuga en lugar de proponer que se tomara partido en su seno[3]. Por esta razón, las traducciones de Florence Nevrolty de *Le Postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, en la editorial ENSBA y de *La Totalité comme complot*[4], de Nicolas Vieillescazes, en la editorial Les Prairies ordinaires, suponen un acontecimiento editorial que puede considerarse sin reservas realmente importante, en tanto en cuanto pone por fin a disposición de los lectores francófonos una referencia central de toda la historia teórica e intelectual reciente del mundo anglófono en su interacción con la filosofía continental (alemana y francesa). Nos podríamos *casi* conformar con observar que, desde hace más de veinte años, ni un artículo, ni un libro, ni una conferencia sobre temas como la teoría de la cultura, la periodización histórica o el marxismo contemporáneo parecen posibles fuera del campo orbital puesto en movimiento por la obra de Jameson, y en particular por su *Postmodernism*. Si se quisiese hacer una comparación, podría decirse que este libro es a la teoría de la cultura lo que ha sido, prácticamente hasta hoy, *La formación de la clase obrera en Inglaterra* de Edward P. Thompson a la historia social y, más aún, a todo el campo de los estudios y la teoría llamados «poscoloniales». La proyección de *Postmodernism* presenta de entrada algunas paradojas en un sentido estricto. En primer lugar, es la obra de un marxista estadounidense. La asociación de estos términos merece un poco de atención puesto que la idea, o el fantasma, de un «modelo americano»,

[2] Título del primer capítulo aparecido primero en *New Left Review* I, 146 (julio-agosto de 1984), pp. 53-92.

[3] Otra contribución destacada, de carácter más histórico y sociológico, fue el libro de David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Oxford, Blackwell Publishing, 1991.

[4] Título del primer capítulo de *The Geopolitical Aesthetic*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1995. Trad. cast.: *La estética geopolítica: cine y espacio en el sistema mundial*, Barcelona, Paidós, 1995.

no lleva consigo normalmente la etiqueta de «marxista». Si, para quien desee obtener con él un ejemplo económico y social, se puede plantear un modelo tal, la cuestión pasa precisamente por el hecho de que el imaginario geopolítico heredado de la Guerra Fría hace de la erradicación del marxismo en todas sus formas (intelectuales: teóricas, militantes; revolucionarias, sindicales: luchas de clases) la condición para la propia posibilidad del modelo. Además, Jameson es un marxista norteamericano en el momento en que la referencia al marxismo ya no aporta ni el prestigio intelectual ni los apoyos institucionales que tenía antaño. Se puede, pues, situar de nuevo a Jameson en el horizonte intelectual contemporáneo por analogía con la situación de los grandes historiadores ingleses que fueron E. P. Thompson, Christopher Hill, o que aún es Eric J. Hobsbawm, cuya envergadura es tal que impone un reconocimiento extendido más allá de las simpatías teóricas o militantes, desde ambientes nacionales (y hoy en día internacionales) hostiles al marxismo hasta los bastiones del movimiento obrero histórico. Antes de llegar a los textos ahora disponibles en francés, unas palabras más sobre el recorrido intelectual de este autor. Si Jameson es hoy en día un teórico imprescindible de la cultura y su periodización, sus fuentes intelectuales son una mezcla de la lectura de Sartre, Adorno, la Escuela de Frankfurt, y de la investigación en literatura comparada. Entre los libros que precedieron a *Postmodernism*, *Marxism and Form* (1970) y *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (1981) contribuyeron a establecer la reputación de Jameson como teórico marxista de la estética literaria. Como Terry Eagleton o incluso como Raymond Williams (en el Reino Unido), Jameson pasó del campo literario, de su pedagogía universitaria y de las cuestiones y desafíos políticos relacionados con ella a las cuestiones teóricas que concernían a la función y al lugar históricos del campo cultural en su globalidad.

Este desplazamiento, por sí solo, nos habla ya del camino general del autor, para quien el requisito de toda intervención debe ser la comprensión de las condiciones históricas en las que ésta tiene lugar. En este sentido, la reflexión desplegada en *Postmodernism* no es una simple extensión de las posiciones elaboradas anteriormente en y para el campo de los estudios literarios. *Postmodernism* no es un desvío desleal con respecto al interés paralelo a los textos y a la estética literaria. Por decirlo de una manera algo brusca, con este

libro Jameson convierte en acto su propia desclasificación como profesional del texto literario cuando la literatura (su estética, su pedagogía) comienza a perder su prestigio y cuando el universitario y a la vez crítico literario ve rápidamente abolido su estatus de árbitro del gusto y los valores estéticos atribuidos a las grandes obras y su ejemplaridad. Encontramos aquí una contradicción que nos lleva al núcleo del argumento general y recurrente del libro: el prestigio histórico de las obras literarias y, en consecuencia, el de sus sabios guardianes, se desvanece, pero esta evanescencia deja tras ella una categoría central libre de la armadura institucional, estética y moral que le había dado la densidad y gravedad antaño. Esta categoría es el «texto» por oposición a la «obra» (*work*), y a las categorías pertenecientes a un autor, a una intencionalidad, a un contexto, a una «profundidad», a un estilo, o incluso a una expresión. Queda, pues, ese poso posmoderno, el del «texto» (como superficie y como categoría presubjetiva), que la posmodernidad como norma cultural dominante generaliza a todo. La arquitectura, la ciudad, la historia, el cuerpo o la guerra, por ejemplo, son todos gobernados por este régimen posmoderno de la textualidad que, a la vez, desclasifica y recicla al especialista del campo literario en una inmensa maquinaria cultural que va del vídeo y el cine a la teoría económica, pasando por la arquitectura. En otras palabras, cuando Jameson dedica un capítulo al vídeo, no se trata de un desvío pintoresco hacia la cultura de masas, desvío durante el cual habría que activar las categorías de autor y de obra; se trata, al contrario, de reconocer la ruptura histórica por la cual el vídeo (que vuelve esas categorías inoperantes) es, en la era del capitalismo multinacional y de su imaginario propio (constituido en torno a lo inimaginable), lo que la literatura, y en particular la novela, fue para el imaginario nacional característico de la modernidad. Jameson piensa la historia tratando ante todo de periodizarla, de determinar qué constituye un periodo histórico, y de comprender y restablecer los vínculos cada vez más irrepresentables entre la circulación global, sin límites, del capital, y el régimen estético propio en esta nueva etapa del capitalismo (en la que la posmodernidad no es tanto lo que hay después de la modernidad, sino más bien su plena realización o integración geográfica a escala global). Pero Jameson, como dialéctico marxista, piensa igualmente su propio gesto teórico considerándose él mismo preso de la historia

y sometido a las fuerzas que desplazan las condiciones mismas de esta intervención.

Una considerable ambigüedad permanece quizás en esta fase de mera lectura del título de la obra de Jameson. La posmodernidad no es un estilo, sino la «nota dominante», la «lógica» de una determinada edad del capitalismo. Al decir que esta lógica es «cultural», aún es posible creer que Jameson se dispone a practicar una «reducción economicista» —reducción imputada habitualmente a toda interpretación marxista, y que implica una repatriación forzada de lo cultural (la «superestructura») a lo económico (la «base material»)—. Nos encontraríamos entonces ante una actividad capitalista de un orden nuevo, pero esta actividad estaría siempre situada «detrás» de los hechos culturales que, por otro lado, ella misma produciría y que vendrían, pues, tras ella. El diagnóstico de Jameson es completamente diferente. Lo propio de la lógica del capitalismo tardío o avanzado es el aplastamiento de la superestructura desde la base, la materialización directa o explícita, en las relaciones de producción capitalista, de este orden cultural largo tiempo considerado autónomo e «inmaterial», como suspendido por encima del mundo social (el del trabajo alienado, la explotación y la violencia imperialista)[5]. En esta nueva edad del capitalismo, la propia producción cultural ha sido integrada por completo en el régimen de la producción mercantil; de ahí, entre otras consecuencias, la extinción de las jerarquías que distinguían hasta entonces cultura erudita y cultura de masas. Dos breves observaciones sobre este punto. En primer lugar, Jameson se sitúa aquí en la prolongación directa del «materialismo cultural» (*cultural materialism*) desarrollado por Raymond Williams[6], quien considera el lenguaje y la cultura prácticas materiales de primer orden, sobre las cuales hay que recordar con Marx (y a pesar de las ambigüedades de este último) que no se dan en una relación secundaria con respecto a una actividad productiva que vendría *antes* que ellas. En segundo lugar, semejante problematización materialista y *materializante* de la cultura no puede dejar indiferente cuando se banaliza la idea de que la edad del capitalismo «cognitivo» (en el que las materias primas son el saber, la información, la comunicación

[5] Véase la primera página del capítulo dedicado al vídeo, por ejemplo.

[6] En particular en su *Marxism and Litterature* (Oxford, Oxford University Press, 1977. Trad. cast.: *Marxismo y literatura*, Barcelona, Editorial Península, 1998), cuyo impacto fue considerable en todo el campo de los estudios literarios y culturales.

y la cultura) nos situaría en una era de «lo inmaterial». En ese caso, habría que concluir que la cultura, en realidad, ha guardado todos sus antiguos rasgos espiritualistas (autonomía, suspensión por encima del mundo social, «cosa del espíritu») y se habría puesto a reinar como tal, conservada intacta en un mundo por lo demás liberado de la escoria proletaria y de las obligaciones físicas de las actividades de trasformación de la naturaleza. Semejante imaginario de «lo inmaterial» nace del tópico periodístico, pero resulta evidente que en realidad está creado a partir de una verdadera intuición infrateórica dentro de las obras —por otro lado fuertemente teóricas— de inspiración igualmente marxista[7].

El primer capítulo, que da su título al libro, presenta un primer panorama de las prácticas, tecnologías e intuiciones culturales sobre las que volverán los capítulos siguientes. Este erudito recorrido a través de la cultura arquitectónica, literaria, teórica o cinematográfica contemporánea podría quizás desarmar a la lectora o el lector apresurada/o. Hay al menos dos razones para ello. La primera se debe al propio estilo del autor, a esas frases en las que vienen a engarzarse largas proposiciones, recargados paréntesis, digresiones teóricas y alusiones históricas de todo orden. La segunda, no del todo ajena a la primera, proviene de la paciencia de Jameson frente a sus temas, por los que se deja llevar, aplazando el momento de la síntesis abstracta para pensarlos en los límites que los constituyen. Se generará quizás el sentimiento, cautivador o exasperante, de un batiburrillo que no es, sin embargo, otro que el de un período en el que se ha perdido la claridad de las jerarquías culturales anteriores, del mismo modo que se ha perdido la tierra firme del referente exterior[8] al texto omnipresente. Sin reducir este texto, en sí mismo tan poco «reductor», pueden, no obstante, tenerse en cuenta los principales objetivos descriptivos y programáticos que sigue Jameson.

El primero es mostrar en qué rompe la posmodernidad con las categorías que gobernaban el imaginario estético y filosófico de la modernidad. A lo largo del texto, se percibe con claridad cómo se ensamblan dos cadenas conceptuales, cada una constitutiva de la coherencia específica de cada periodo. Con la modernidad se elabora

[7] Esta categoría de «lo inmaterial» parece definitiva en el análisis del proceso de trabajo hecho por Michael Hardt y Toni Negri en el segundo capítulo de su *Multitud*, Barcelona, Debate, 2004.

[8] El mundo que nos rodea, fuera del lenguaje.

un paradigma de la *obra* que presupone la *interioridad*, la *profundidad*, (de) una *subjetividad* monádica que *expresa* (esa interioridad) en un *estilo* que puede ser parodiado él mismo. Lo posmoderno vacía y aplasta esos términos estableciéndose como paradigma, no ya de obra, sino de *texto*, *flujo*, *superficie*, *fragmento*, *intensidad*, *código* e *imitación*. Por otro lado, el primer paradigma, que privilegia el tiempo y la historia, se sustituye por el segundo, es decir, el orden del espacio, y así el pasado sólo existe en forma de imágenes-mercancías estereotipadas («reificadas»), de tarjetas postales de una nostalgia fría, de simulacros; y el futuro, por su parte, ha sido abolido con la desaparición de todo proyecto colectivo alternativo. Por ello, la idea misma de una época «contemporánea», por oposición a una época anterior, ya no tiene vigencia en esa encalladura del tiempo histórico dentro del gran presente de lo real, que tan sólo existe como simulacro de él mismo y donde se superponen sin orden particular los estilos y los géneros anteriores. Este primer objetivo responde en todos los casos a un *imperativo de periodización*.

El segundo objetivo consiste en mostrar cómo las formas estéticas de la posmodernidad plantean y piensan el problema de la imposibilidad de representación del mundo social multinacional propio del capitalismo tardío. Varias características posnacionales desarman la comprensión de la coherencia sistémica de conjunto, hasta el punto de limitar tangencialmente su conciencia histórica a la sola experiencia del fragmento alienado, sin vínculo visible con lo real del capital, más abstracto e «impenetrable» que nunca; entre ellas, la circulación planetaria desregularizada del capital, la complejidad de la división del trabajo, las desconexiones entre los lugares de decisión y de ejecución, entre los momentos de la producción, de la circulación y del consumo en el marco de un desarrollo desigual recrudecido, la transferencia instantánea y permanente de masas de información. Conviene recordar aquí la insistencia con que Jameson señala el hecho de que la lógica cultural posmoderna no es en ningún caso el producto de una simple sumisión, inconsciente o involuntaria, a los poderes del capital. Con la posmodernidad, se trata de identificar una «nota cultural dominante», o un «campo de fuerzas», que, para ser hegemónico, no satura el conjunto de las prácticas hasta el punto de imponer una uniformidad política y estética servil e inquebrantable. Lejos de esta suerte de paranoia del superpoder (o de una idea de la determinación reducida a una sim-

ple tiranía de la Necesidad) Jameson mantiene un discurso teórico que debería resultar bastante familiar a las lectoras y lectores del Michel de Certeau de *La invención de lo cotidiano*. Para Certeau, hay unas casillas estratégicas (militares, comerciales, urbanas, administrativas) lo bastante vastas como para que las prácticas de la cotidianidad escapen a ellas y, al mismo tiempo, demasiado elásticas como para no permitir hacer bricolaje en su interior, retorciéndolas furtivamente, o corrompiéndolas.

Encontramos de nuevo la posibilidad de esta tensión en los ensayos de *Postmodernism*, donde las producciones culturales son leídas siempre desde los dos extremos: el del *ya*, por el cual un «texto» repite fielmente el orden masivo, desprovisto de exterior e irrepresentable, que gobierna el horizonte de la acción; y el del *todavía no*, que revela la tensión utópica, que va hacia delante, inherente a toda forma de producción cultural. Este último punto exige una observación. Jameson, en las primeras páginas del primer capítulo, todavía se sitúa de manera explícita en la filiación del marxismo de Raymond Williams. Pero por debajo, y parece que de manera algo clandestina, Jameson se revela como un lector y un heredero particularmente fiel del pensamiento de la utopía desarrollado sobre todo en *El principio esperanza*, la gigantesca obra del más visionario de los marxistas, Ernst Bloch. Esta corriente de pensamiento de Bloch es sin duda la que atraviesa de parte a parte la reflexión de Jameson y contribuye a aplazar una y otra vez el momento polémico[9], esperado con frecuencia, puesto que siempre hay un contenido de espera que recoger, un impulso de lo real hacia lo Novum y lo *mejor*, inscrito ya siempre en la categoría del devenir. Cada una y cada uno podrá, sea como sea, juzgar la atención sistemática dirigida a la cuestión de la utopía, hasta en los rincones ideológicos más insalubres.

Como conclusión del primer capítulo, Jameson enuncia un tercer objetivo programático que aparecerá diseminado en el resto de su escrito y, de manera más general, en toda su obra: el de la

[9] Una comparación con, por un lado, el vigor polémico antiposmoderno omnipresente en los libros de Terry Eagleton (véase, por ejemplo, el último capítulo de su *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford, Blackwell Publishing, 1990. Trad. cast.: *La estética como ideología*, Madrid, Trotta, 2006) y, por otro, con la urgencia política manifestada por Alex Callinicos en *Against Postmodernism: A Marxist Critique* (Cambridge Polito Press, 1990) resultaría particularmente esclarecedora desde este punto de vista.

«cartografía cognitiva». Si el espacio, intensamente abstracto, del capitalismo tardío no es representable, no por ello es, sin embargo, incognoscible. Se debe, pues, emprender su cartografía, considerar su disposición, sus relaciones físicas simbólicas, políticas; en concreto, hay que aprender a situarse colectivamente en la confrontación de las relaciones de clase, ellas mismas redistribuidas a escala multinacional. Se trata de una pedagogía política destinada a cumplir la primera condición de la emancipación colectiva: comprender, reconectar lo que aparece tan sólo de forma fragmentaria, y aprender a situarnos en un mundo en el que los parámetros de nuestra experiencia empírica cotidiana están diseminados a escala planetaria por un capital que diferencia, desconecta, sobre-localiza y excluye a veces a poblaciones enteras, en proporción inversa a su propia ubicuidad planetaria invisible. Hay que esperar hasta el final de la obra para comprender que el trabajo y la enseñanza de la cartografía cognitiva no son, en realidad, sino la reconstrucción de la conciencia de clase, indispensable para todo proyecto socialista futuro. Dicho de otra manera, de nuevo se trata, más allá del imperativo inaugural de la periodización, de aspirar a la totalización de las relaciones globales y de satisfacer, por la misma vía, una necesidad fundamental de dominio consciente de un entorno que es el nuestro, entre inmediatez empírica fragmentaria y super-abstracción irrepresentable. En este sentido, el texto titulado «La totalidad como complot» prolonga y desarrolla la cartografía cognitiva anunciada en *Postmodernism*, libro en el que se encuentra, por otro lado, diseminado el tema de la comprensión totalizante, imaginada y capturada en la figura del «complot», especialmente mediático, en varias películas. Con la elección de una figura infrateórica por excelencia, y después de haberla extraído de su momento, al parecer privilegiado, dentro del cine de espionaje de los años sesenta, Jameson nos sugiere, una vez más, el carácter fundamental, preconsciente, de la captura de la totalidad social, de cara a una reapropiación colectiva del mundo contra los desposeimientos del capital. Por su aparente trivialidad y su poder de atracción, el imaginario del complot constituye, por así decirlo, una manifestación al nivel de esa tensión irreductible hacia el orden del «gran relato» y la promesa de una comprensión desalienada. Hay, pues, en el complot como atajo hacia el Todo —de nuevo aquí— un contenido de espera utópica que la dialéctica tiende a recoger.

Jameson propone, a fin de cuentas, una teoría y una pedagogía materialistas históricas del espacio del capital globalizado. En esta perspectiva, el espacio ya no es el mero continente de procesos temporales, históricos, dignos de ser teorizados. Al contrario, debe ser concebido como *producto* en unas condiciones y según unas relaciones de fuerzas históricamente determinadas[10]. Esta teoría (y esta pedagogía) comienza identificando algo como el afecto narrativo reprimido que tiende hacia el restablecimiento de conexiones, de relaciones cada vez más abstractas e inimaginables del capital como relación social global. En virtud de la facilidad y claridad de la que es portador, el imaginario del complot es a la vez engañoso y veraz, precisamente porque recuerda ese deseo utópico de un dominio colectivo desalienado del mundo. El esfuerzo por mantenerse lo más cerca posible de esas tensiones dialécticas —siempre en estado latente en las producciones culturales— requiere una relativa tortuosidad estilística que podría tomarse equivocadamente como simple afectación. Un auténtico elitismo cultural y estético simplificaría mucho las cosas postulando de entrada una cultura de masas «degradada», cuya única función sería la de «adormecer» las conciencias. Para Jameson se trata, una vez más, de leer los objetos por sus dos lados a la vez, de impregnarse de su propia lógica, pero permitiendo a un tiempo escuchar la parte reprimida, mostrar que lo fragmentario, como tal, es el producto de un proceso global que engendra las condiciones de su ceguera sobre sí mismo. Mantenerse fiel a estas contradicciones exige, pues, una dificultad de estilo que la traducción francesa negocia con una habilidad impresionante, sólo posible gracias al profundo y paciente conocimiento de la ubicuidad dialéctica jamesoniana.

Resta una duda. Si el capitalismo tardío se caracteriza por la integración generalizada de la esfera cultural en la maquinaria planetaria de la producción mercantil, perdiendo así la autonomía que le confería el lugar privilegiado de la elaboración de proyectos críticos radicales, ¿es posible no encontrarnos, en un momento u otro, con las cuestiones del proceso, el lugar y el colectivo de trabajo —triángulo en el que se desarrolla la vida cotidiana del capital—? Es difícil no lamentar que Jameson no haya captado todas las implicaciones que conciernen a la cuestión de la «obra», cuando el inglés, con la

[10] Aquí, Jameson se sitúa claramente en el campo abierto por Henri Lefebvre con *La Production de l'espace* (París, Éditions Anthropos, 1974). O también con *Espaces et politique* (París, Éditions Anthropos, 1974. Trad. cast.: *Espacio y política*, Barcelona, Grup 62, 1980).

palabra *work*, invita perfectamente al encuentro de la obra (cultural) y el trabajo (asalariado). Semejante límite parece mantener la esfera cultural en su autonomía anterior conservándola distinta de la experiencia del trabajo y la producción. Ahora bien, todos sabemos hasta qué punto la empresa, el taller, esos lugares históricos del silencio organizado y la subjetividad negada, se han «culturizado» para intentar proponer verdaderas comunidades de sustitución (del partido, del sindicato, de la auto-actividad del colectivo de trabajo, de la familia, de los amigos), nuevos vocabularios, maneras programadas de ser uno mismo, especialmente en las relaciones de servicio. La subjetividad «artística» y «creativa» del asalariado sometido a unos regímenes de individualización sin precedente, movilizado en la actividad de producción, ¿no constituye el mejor ejemplo de la destrucción de lo cultural en la relación de producción mercantil, comprimiendo así toda distancia, toda autonomía, todo margen crítico, coincidiendo por otra parte, con unas capacidades acrecentadas de prescripción y de control de la actividad salarial? ¿No hay que buscar ahí, en la desintegración de los *espacios* del colectivo laboral, de su conciencia colectiva y su potencial de auto-actividad crítica, la versión molecular del estallido espacial global? Sin duda resulta injusto reprochar a unos análisis que datan de 1984 a 1992 que no registraran, por ejemplo, la emblemática experiencia de la lucha de los *intermittents du spectacle*[11] en Francia, y que no tuvieran en cuenta la literatura reciente (sociológica, clínica, narrativa, documental) sobre los estragos de la implicación subjetiva en el trabajo, literatura hoy en día bastante difundida en Francia[12]. En todos los casos, la extrema finura y la pertinencia de los análisis de Jameson, desde la perspectiva que nos da la distancia, no podrán sino enriquecerse con las posibles conexiones con nuestra experiencia social reciente; pues, como ante todas las grandes *obras*,

[11] En Francia, se denomina *intermittent du spectacle* a un artista o un técnico que trabaja en proyectos concretos (una película, una obra de teatro…) y que, por tanto, alterna periodos intensivos de trabajo con periodos de paro. Estos trabajadores tenían derecho a subsidios en sus periodos de paro. En el verano de 2003 se modificaron los acuerdos que legislaban estos subsidios y los *intermittents* llevaron a cabo duras y prolongadas huelgas que acabaron con la anulación de numerosos festivales de cine y teatro estivales (N. de la T.).

[12] En general, desde las obras de Christophe Dejours (*Souffrance en France*, París, Le Seuil, 2009 [1998]) y Marie-France Hirigoyen (*Le Harcèlement moral*, Paris, La Découverte & Syros, 1998. Trad. cast.: *El acoso moral en el trabajo: distinguir lo verdadero de lo falso*, Barcelona, Paidós, 2001).

se puede tener la tentación de tomar las intuiciones y relaciones que haya podido estimular en el lector como contenidos omitidos y ausencias atribuidas a la propia obra —a la cual se querría reprochar entonces el no haberlo dicho todo—.

Las mutaciones del pensamiento crítico

Razmig Keucheyan

A propósito de:

Göran Therborn, *From Marxism to Postmarxism?*, Londres, Verso, 2009.

¿Cómo y en qué modalidades se puede seguir creyendo en la idea comunista desde el desmoronamiento de la Unión Soviética? A esta cuestión trata de dar respuesta Göran Therborn en su último libro, a través de una cartografía del conjunto de los «posmarxismos». Pero —se pregunta Razmig Keucheyan— con un enfoque tan centrado en el legado marxista, ¿no se corre el riesgo de ignorar que este legado está lejos de representar la totalidad del «pensamiento crítico» contemporáneo?

Razmig Keucheyan. Profesor asociado de Sociología en la Universidad de Paris IV-Sorbonne y autor de *Le Constructivisme. Des origines à nos jours* (2007) y *Hemisphère gauche. Une cartographie des nouvelles pensées critiques* (2010). Sus investigaciones actuales versan sobre la sociología crítica del Estado.

Göran Therborn. Nacido en 1941 en Suecia, enseña en la actualidad Sociología en la Universidad de Uppsala. Colaborador habitual de *New Left Review*, ha escrito numerosas obras, entre ellas: *Ciencia, clase y sociedad* (1976), *¿Cómo domina la clase dominante?* (1978), *La ideología del poder y el poder de la ideología* (1980) y, más recientemente, *Asia and Europe in globalization* (2006).

En la profunda meditación que consagra en 1992 al tema entonces omnipresente del «fin de la Historia», Perry Anderson esboza cuatro destinos posibles para el socialismo[1]. Una primera posibilidad es que las experiencias socialistas del periodo 1848-1989 se muestren a los historiadores futuros como una «anomalía» o un «paréntesis», como el que se produjo en los siglos XVIII y XIX con el Estado jesuita de Paraguay. Los jesuitas habían organizado durante más de un siglo unas comunidades guaraníes de un modo igualitario, distribuyendo las parcelas de tierra equitativamente y respetando las costumbres y la lengua indígenas. Estas comunidades fascinaron a numerosos pensadores de la época, entre ellos, a Montesquieu y Voltaire. En el siglo XIX, Cunninghame Graham —un compañero de William Morris—, los menciona en su obra utopista *A Vanished Arcadia*[2]. Tras haberse granjeado el odio de los propietarios de las tierras del lugar, estas comunidades fueron disueltas por un decreto de la Corona española, y los jesuitas fueron expulsados de Paraguay. Según Anderson, podría decirse que el destino del socialismo —en particular de la variante derivada de la Revolución de Octubre de 1917— será del mismo tipo que el del Estado jesuita de Paraguay. Sea cual sea el respeto que inspire, tres siglos más tarde sabemos que esta experiencia no consiguió desviar el curso capitalista y colonialista de la historia moderna. Estas comunidades guaraníes están presentes, a lo sumo, en la memoria de algunos especialistas, en forma de un acontecimiento conmovedor, pero vano y sin posteridad. El destino del socialismo no sería otro, desde este punto de vista, que el olvido.

Una segunda posibilidad es que en el futuro el socialismo sea objeto de una profunda reformulación. Quizás dentro de varias décadas o siglos, se sucederán acontecimientos que lo conducirán a fundirse en un proyecto político más convincente y eficaz. Anderson menciona como ejemplo la relación existente entre las revoluciones

[1] Perry Anderson, *The Ends of History*, Londres, Verso, 1992. Trad. cast.: *Los fines de la historia*, Barcelona, Anagrama, 1997.

[2] Esta obra es una de las fuentes de inspiración de la película de Roland Joffe *The Mission* (1986).

inglesa (la primera) y francesa. Éstas son concebidas retrospectivamente como partícipes de un mismo «impulso» democrático en el umbral de la época moderna. Pero en realidad se trata de sucesos diferentes en muchos aspectos. En primer lugar, cerca de siglo y medio separan a los niveladores[3] de los jacobinos. La monarquía fue reinstaurada en Inglaterra en 1660, e hizo falta esperar al fin del siglo siguiente para que surgiese en Europa un proceso político de un alcance comparable. El lenguaje de los revolucionarios ingleses es, además, todavía esencialmente religioso[4]. Los revolucionarios franceses, en cambio, emplean un vocabulario político de decidido carácter inmanente. Una posibilidad, sostiene Anderson, es que en el futuro se produzcan acontecimientos de los que los historiadores digan, *a posteriori*, que participan del mismo largo ciclo histórico que las experiencias del periodo 1848-1989. Pero puede darse también que quienes tomen parte en esos acontecimientos no perciban el lazo que les une al socialismo. Esto no significa que no vaya a haber ninguna relación subterránea u «objetiva» entre esas dos secuencias históricas, pero ésta no estará presente en la conciencia de sus protagonistas. Un resurgimiento renovado del socialismo supondría, entre otras cosas, una transformación doctrinal de este último. Es posible que algunos dogmas, como la centralidad otorgada al proletariado o el modelo estratégico de inspiración militar (clausewitziano) que le caracterizan, se abandonen. Podría darse, añade Anderson, que la novedad se organice en torno a temáticas ecologistas, que probablemente cobrarán cada vez más importancia en los tiempos futuros.

Un tercer destino posible del socialismo es similar al vínculo existente entre la Revolución francesa y las revoluciones que la siguieron. Al contrario que la Revolución inglesa, la Revolución francesa fundó lo que Perry Anderson llama una tradición revolucionaria «acumulativa». Quince años después de la Restauración, las calles de París estaban de nuevo cubiertas de barricadas. Después llegaron 1848, 1871, el Frente Popular y Mayo del 68, acontecimientos que, cada uno a su manera, se refieren a la «Gran Revolución». El repertorio de acción y los símbolos enarbolados en el transcurso de los dos siglos pasados proceden de esta matriz original. En el plano

[3] Véanse notas: 1 en p. 150 y 6 en p. 297.

[4] Véase Christopher Hill, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*, Londres, Penguin Books, 2006.

doctrinal, el socialismo moderno —principalmente marxista— se concibe en la continuidad y la superación de las Luces y la burguesía. Una mutación se opera desde Babeuf, sin solución de continuidad. Este hecho está comprobado, incluso en el plano biográfico: por ejemplo, la Revolución de 1848 fue conducida conjuntamente por viejos jacobinos (Ledru-Rollin) y nuevos socialistas (Louis Blanc). Así, dice Anderson, podría suceder que, en el futuro, el mismo tipo de relación prevalezca entre el socialismo y aquello que lo suceda. En cierto sentido, el feminismo ya mantiene ese tipo de vínculo con este último. El movimiento obrero constituye uno de los orígenes del feminismo, siendo la obra, en su día célebre, de Auguste Bebel *La femme et le socialisme* (1883) un texto fundador de esta corriente. A su vez, el feminismo no ha cesado de cobrar autonomía con respecto a éste durante el siglo XX, y el feminismo llamado de la «segunda ola» es una corriente ampliamente independiente.

Una cuarta y última posibilidad es que el destino del socialismo se asemeje al del liberalismo. En la época de la Primera Guerra Mundial, tras su esplendor durante la *Belle Époque*, el liberalismo entra en una profunda crisis, de la que no se recuperará hasta la segunda mitad de los años setenta, cuando comienza el periodo neoliberal. La violencia generada por las dos guerras mundiales, la Revolución bolchevique, la Gran Depresión de 1929, la hegemonía intelectual del keynesianismo y el marxismo, le hacen sufrir un largo eclipse. Desde finales de los años setenta hasta mediados de la primera década del siglo XXI, el liberalismo conoce tres décadas de supremacía incuestionable, perturbada quizás por la crisis actual[5]. No queda excluido, afirma Anderson, que, del mismo modo que el liberalismo, el socialismo conozca posteriormente una redención después de haber estado eclipsado durante un tiempo. Para ello será necesario, por supuesto, que evolucione, y en particular que integre algunas características de las doctrinas rivales, como, por ejemplo, un mayor respeto por las libertades individuales. Pero incluso en ese caso se trataría del socialismo tal y como lo conocemos, cuyos elementos principales se mantendrían intactos. Esta cuarta posibilidad está próxima a la que Alain Badiou parece tener en mente cuando sugiere una comparación entre la «hipótesis comunista» y la actividad

[5] Para un análisis de la hegemonía neoliberal realizado por Perry Anderson, véase «Renewals», *New Left Review* 1 (enero-febrero de 2000).

científica[6]. Una hipótesis científica nunca es efectiva a la primera. Es objeto de «conjeturas y refutaciones» más o menos favorables, hasta el momento en que se establece su veracidad.

Los diecisiete años transcurridos desde la aparición del texto de Perry Anderson permiten tener una visión un poco más clara con respecto a la naturaleza del periodo que estamos atravesando. Primera confirmación: el socialismo no seguirá la vía del Estado jesuita de Paraguay. En otras palabras, los historiadores futuros no lo percibirán como un conjunto de experiencias irrisorias y sin futuro, visto el curso general de la historia. El mismo hecho de que esta posibilidad pueda haberse considerado parece hoy en día incongruente. Desde la insurrección zapatista de 1994 y las huelgas de noviembre y diciembre de 1995, muchas luchas se han perdido, pero se han librado. Un pequeño número de ellas se ha ganado, como la campaña contra el tratado de la Constitución europea o la movilización contra el contrato del primer empleo. Nuevas generaciones se han radicalizado, algunos Estados se han proclamado adeptos del «socialismo del siglo XXI». Naturalmente, no cabe sugerir que la situación sea nueva, y menos aún que sea buena; porque es mala, como piensa Julien Coupat[7]. El largo cortejo de derrotas —la del movimiento universitario, la última hasta la fecha— tiende, sin embargo, a ocultar las experiencias positivas realizadas durante los últimos años. Contra toda expectativa, a pesar del desastre que ha representado el socialismo «real», éste no está abocado a convertirse en una curiosidad para el historiador.

Segunda confirmación: es poco probable que el socialismo sea redimido del mismo modo en que lo fue el liberalismo durante el último tercio del siglo XX. Al contrario de lo que afirman los análisis apresurados de diversos sectores de la crítica desde los años sesenta, la civilización industrial de la que es producto no ha desaparecido. Pero se ha transformado considerablemente, si bien las condiciones en las que el núcleo histórico del proyecto socialista podría darse sin duda se han eclipsado. En consecuencia, el destino del socialismo se jugará quizás entre la segunda y la tercera hipótesis evocadas por Perry Anderson. O bien las experiencias del ciclo 1848-1989 se presentarán «acumulativas», es decir, que darán lugar

[6] Alain Badiou, *L'Hypothèse communiste*, París, Lignes, 2009.

[7] Julien Coupat, «La prolongation de ma détention est une petite vengeance», *Le Monde*, 25 de mayo de 2009.

en breves intervalos de tiempo a procesos de transformación social masivos, o quizás serán necesarios un tiempo más largo y una mutación más profunda para que acontecimientos de esta naturaleza reaparezcan. En el momento actual, esta segunda posibilidad parece la más probable. A pesar de las experiencias positivas mencionadas más arriba, la perspectiva de su integración en un proyecto coherente llevado a cabo por actores organizados parece tan lejana que no se divisa con claridad qué podría conferirle un carácter «acumulativo». En este sentido, nos encontramos en una temporalidad política análoga al siglo y medio que separó las revoluciones inglesa y francesa.

En el frente de las ideas

Que sea largo el tiempo que nos separa de una reestructuración operativa del socialismo no impide que los discursos críticos proliferen. Asistimos hoy en día a una abundancia de teorías enfocadas a comprender el mundo tras la caída del muro de Berlín y a bosquejar al mismo tiempo las futuras vías de la emancipación. Estos nuevos pensamientos críticos son objeto de la reciente obra de Göran Therborn, titulada *From Marxism to Post-Marxism*?[8] Eminente sociólogo sueco, profesor en la universidad de Cambridge y autor de estudios consagrados a la dinámica de las desigualdades o a la historia de la familia, Therborn es también un colaborador habitual de *New Left Review,* la principal revista marxista anglosajona. En los años setenta, recibió la influencia de Louis Althusser, lo que le condujo a elaborar una teoría de la ideología en diálogo con la del autor de *Pour Marx*. Esta teoría se esboza sobre todo en su obra de 1980, *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, obra imprescindible sobre esta cuestión[9]. En el plano político, Therborn fue un tiempo cercano al «eurocomunismo», y en particular a sus versiones más radicales, junto con Nicos Poulantzas. Como vamos a ver, el pedigrí marxista de Therborn tiene sus efectos en las ideas que presenta en la actualidad.

[8] Göran Therborn, *From Marxism to Postmarxism?*, Londres, Verso, 2009.

[9] Göran Therborn, *The ideology of the Power and the Power of the Ideology*, Londres, Verso, 1980. Trad. cast.: *La ideología del poder y el poder de la ideología*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1987.

Therborn propone en su nueva obra una «cartografía» de los pensamientos críticos contemporáneos, aquellos que han aparecido en escena a partir de los años noventa. Entre los autores mencionados encontramos a Alain Badiou, Slavoj Žižek, Toni Negri, Ernesto Laclau, Axel Honneth, Immanuel Wallerstein, Zygmunt Bauman, Erik Olin Wright, Fredric Jameson, Jürgen Habermas, Judith Butler, Giovanni Arrighi, Étienne Balibar, Pierre Bourdieu o Mike Davis. Estos autores son en su mayoría de edad avanzada y se formaron intelectual y políticamente durante los años sesenta y setenta (algunos incluso antes). La «novedad» de las ideas que elaboran proviene de su intención de pensar el ciclo político abierto en el momento de la desintegración del bloque del Este. El propósito de Therborn se dirige no sólo a las teorías desarrolladas por estos autores —presentadas de modo (muy) sucinto—, sino también a las condiciones de producción de los discursos críticos en el tránsito al siglo XXI. ¿Cómo influye la derrota sufrida por los movimientos sociales en la segunda mitad de los años setenta en el tipo de teorías que se producen hoy? ¿En qué medida los nuevos pensamientos críticos se distinguen de los antiguos, como, por ejemplo, el anarquismo y el marxismo clásicos? ¿Qué influencia tienen Internet y las redes sociales sobre las modalidades de la crítica? La cartografía propuesta por Therborn es de un valor incalculable. La teoría participa plenamente de los procesos de emancipación, cobrando la misma importancia el interés por lo que se escribe sobre la materia como por los nuevos modos de organización política. Hasta entonces sólo existían tres textos que proponían un balance de conjunto de veinte años de elaboración crítica: la obra del marxista británico Alex Callinicos *The Resources of Critique*; un largo artículo de André Tosel titulado «Devenirs du marxisme: 1968-2005», una versión del anterior que figura al inicio del *Dictionnaire Marx Contemporain* editado por Jacques Bidet y Eustache Kouvélakis, y *L'Extrême gauche plurielle*, del filósofo aroniano Philippe Raynaud, que presenta de manera crítica, como antes lo hacía su maestro, las ideas de sus adversarios[10].

La obra de Therborn contiene una tesis central, y una serie de tesis secundarias. El marxismo puede dibujarse desde sus orígenes

[10] Véanse Alex Callinicos, *The Resources of Critique* (Londres, Polity Press, 2006; Phillipe Raynaud), y *L'Extrême Gauche Plurielle. Entre démocratie radicale et révolution* (París, Autrement, 2006). Para el artículo de André Tosel, se recomienda la consulta de la versión larga del artículo, disponible en el sitio web del «Séminaire Marx»: http://www.marxau21.fr.

como un triángulo cuyos tres vértices son las ciencias sociales, la filosofía y la política. En la esencia de esta corriente está el proponer a la vez una descripción (económica, sociológica, geográfica) de la realidad social, una filosofía portadora de una visión del hombre y de una epistemología (la dialéctica), y una estrategia de transformación de la sociedad. Para Marx y Engels, al igual que para los marxistas clásicos como Lenin, Rosa Luxemburgo, Otto Bauer, Rudolf Hilferding o Trotsky, estos tres elementos se encuentran por completo entremezclados. Así, Lenin es a la vez el principal dirigente del partido bolchevique, el autor de análisis completos en torno al problema agrario en Rusia o al imperialismo, y un filósofo defensor de la dialéctica materialista contra el positivismo de Ernst Mach. Ahora bien, el diagnóstico de Therborn ha descompuesto irremediablemente el «triángulo marxista», en la actualidad roto en pedazos. Al contrario que sus predecesores, los pensadores críticos actuales se enmarcan dentro de uno u otro vértice del triángulo, en raras ocasiones de dos de ellos. En particular, ya no ostentan responsabilidades en organizaciones políticas, y menos aún en organizaciones que tengan un impacto efectivo sobre la realidad del país en el que se encuentran. Una excepción notable, que Therborn por otra parte no menciona, es el vicepresidente boliviano Álvaro García Linera, autor de estudios sociológicos sobre la cuestión indígena o los movimientos sociales, y de ensayos sobre filosofía política. En cuanto a los demás, pensadores como Slavoj Žižek, Ernesto Laclau, Judith Butler, Axel Honneth o Fredric Jameson, si bien han podido en un momento u otro de sus recorridos hacer emerger la dimensión política, se limitan las más de las veces al papel de conferenciante.

Esta disociación de teoría y práctica no es nueva. En su obra *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Perry Anderson muestra que ésta ya caracteriza el «marxismo occidental», es decir, el marxismo del periodo 1923-1968 del que Georg Lukács, Karl Korsch y Antonio Gramsci son fundadores[11]. El marxismo llamado «occidental» —los marxistas clásicos son la mayoría de Europa del Este— surge cuando las perspectivas de revolución en el oeste de Europa, y en particular en Alemania, se alejan. Sus principales representantes

[11] Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism*, Londres, Verso, 1976. Trad. cast.: *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1977. La expresión «marxismo occidental» fue forjada por Maurice Merleau-Ponty en *Les Aventures de la dialectique*, París, Gallimard, 1955.

—Adorno, Sartre, Della Volpe, Althusser o Marcuse— se distinguen de la generación clásica en que, por un lado, no son dirigentes, ni tan siquiera miembros de organizaciones obreras, y, por otro, en que estos pensadores son casi todos filósofos puros, que escriben en un lenguaje inaccesible al común de los militantes. El «triángulo marxista» comienza, pues, a descomponerse desde mediados de los años veinte. Según Anderson, el fracaso de la Revolución alemana en 1923 y el retroceso del movimiento obrero que la siguió son la principal causa de esta descomposición. En esta época, se instaura un marxismo «oficial», controlado por Moscú, que prohíbe toda innovación intelectual independiente y sitúa a los intelectuales ante la alternativa de mantenerse fieles al poder o guardar las distancias con las organizaciones obreras. Esta separación no dejará de aumentar con el tiempo, puesto que otros factores la han acentuado desde entonces. Todos los autores que menciona Therborn son universitarios. Esto les conduce a una forma de «profesionalización» que tiende a desligarlos de la política.

¿Un giro religioso?

Una idea que Therborn adelanta es que en la actualidad estamos asistiendo a un «giro teológico» (*theological turn*) en los pensamientos críticos. Los trabajos de los autores mencionados contienen un buen número de referencias a personajes o conceptos religiosos. Alain Badiou dedicó una obra a san Pablo, titulada *San Pablo. La fundación del universalismo*[12]. En ella pone a prueba de Pablo su teoría, según la cual el «sujeto» se constituye en la fidelidad a un «acontecimiento» fundador. La relación entre el sujeto y el acontecimiento la desarrolla de manera más sistemática en *L'Être et l'événement* y *Logiques des mondes*, en donde figuran igualmente referencias al pensamiento religioso, especialmente a Pascal. Toni Negri y Michael Hardt, por su parte, se apoyan en el *poverello* san Francisco de Asís: «En la posmodernidad», afirman los autores de *Imperio*, «volvemos a encontrarnos nuevamente en la situación de san Francisco de Asís, que oponía a la miseria del poder el gozo del ser. Ésta es una revolución que nin-

[12] Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, París, PUF, 1998. Trad. cast.: *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999.

gún poder podrá controlar, porque el biopoder y el comunismo, la cooperación y la revolución continúan unidos, en el amor, la simplicidad y también la inocencia. Ésta es la irrefrenable levedad y dicha de ser comunista»[13]. La «irrefrenable dicha de ser comunista» se transformará en *Multitud*, publicado cuatro años más tarde, en una celebración del martirio como «acto de amor»[14]. Negri, por otro lado, dedicó una obra al Libro de Job titulada *Job, la fuerza del esclavo*. Varios textos de Slavoj Žižek remiten a problemáticas religiosas, como *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* y *El tigre y el enano*[15]. En Žižek, la invocación de la religión no tiene tanto como función, como en Badiou o Negri, constituir una fuente de inspiración para reconstruir un proyecto de emancipación como defender el cristianismo por sí mismo, en tanto en cuanto participa de la historia de la emancipación. En sus obras recientes, el crítico literario marxista Terry Eagleton menciona igualmente figuras de la cristiandad. Éste es el caso en *Terror Sagrado*, en el que propone una genealogía de las raíces sagradas del terrorismo[16].

La lista puede alargarse. Therborn no los menciona, pero los escritos de Giorgio Agamben se encuentran también plagados de referencias teológicas. La noción de *homo sacer*, que da título a la gran obra del filósofo italiano, encuentra su origen en la concepción romana de la sacralidad. *El tiempo que resta*, sin duda una de las más bellas obras de Agamben, un comentario de la Carta a los Romanos de san Pablo, goza sin lugar a dudas del favor de los pensadores críticos. Otro filósofo que apoya su discurso con referencias religiosas es Daniel Bensaïd, autor de una obra dedicada a Juana de Arco, titulada *Jeanne de guerre lasse*. Bensaïd, cuya variante marxista es calificada por André Tosel como «marxismo pascaliano», es, por otro lado, el autor de *Le pari mélancolique*, en el que el compromiso revolucionario aparece como análogo a la apuesta de Pascal. Otra referencia religiosa mencionada por Bensaïd es el marranismo. Los marranos, ya se sabe, son judíos convertidos a la fuerza al cristianismo bajo la

[13] Michael Hardt y Toni Negri, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002.

[14] Michael Hardt y Toni Negri, *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*, Barcelona, Debate, 2004.

[15] Slavoj Žižek, *El títere y el enano*, Buenos Aires, Paidós, 2005; y *El frágil absoluto, o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Valencia, Pre-Textos, 2002.

[16] Terry Eagleton, *Terror Sagrado: la cultura del terror en la historia*, Madrid, Editorial complutense, 2007.

Inquisición, pero que conservaron en secreto su fe judía y practicaban a escondidas sus rituales. La conservación y transmisión del legado revolucionario se encuentran en el corazón del «comunismo marrano», anhelado por el cofundador de la Liga Comunista Revolucionaria y del Nuevo Partido Anticapitalista.

¿Cómo explicar la presencia de estas referencias religiosas en el pensamiento crítico actual? Referencias de este tipo han existido siempre en las teorías críticas. El marxista peruano José Carlos Mariátegui (el fundador del marxismo latinoamericano) ya dedicaba un texto a Juana de Arco en 1929. El libro de Ernst Bloch *Thomas Munzër. Teólogo de la revolución* data de 1921. El «marxismo pascaliano» remonta al menos a Lucien Goldmann y a su *Dios oculto*. Goldmann afirmaba, por otro lado, que el marxismo reposa en última instancia en un acto de fe similar a la fe religiosa[17]. Si se encuentran pocas referencias religiosas en el marxismo clásico, éstas sí son más frecuentes en el marxismo occidental. Sin embargo, no cabe duda de que son más frecuentes aún en los pensamientos críticos actuales, y este fenómeno requiere una explicación.

La que propone Therborn es, como poco, corta y poco satisfactoria: «Cuando la posibilidad de un futuro alternativo desaparece o se ensombrece, las raíces, la experiencia y el contexto pasado [*background*] se vuelven importantes»[18]. Therborn completa esta banalidad añadiendo que la tendencia a recrearse en el pasado caracteriza a las sociedades «posmodernas» en general, y que los pensamientos críticos son, en este sentido, típicos de estas últimas.

Se hace necesaria una mayor precisión. La relación que mantienen los pensamientos críticos con la religión está lejos de ser anecdótica. En particular tendrán un impacto decisivo en las alianzas que entablarán —o no— en un futuro los movimientos progresistas o revolucionarios con las corrientes religiosas, en el mundo occidental y fuera de él. Nos limitaremos aquí a dos aspectos del problema (hay otros). En primer lugar, la aplastante mayoría de las referencias religiosas presentes en los pensamientos críticos actuales están relacionadas con un problema específico: el de la creencia. Éste es el caso de las referencias a Pablo, Job, Pascal y al marranismo. La cuestión que plantean estas figuras teológicas es la de saber cómo

[17] Véase Michael Löwy, «Lucien Goldmann ou le pari communautaire», *Recherche sociale*, septiembre de 1995.

[18] Göran Therborn, *From Marxism to Postmarxism?*, cit., p. 133.

es posible continuar creyendo y esperando cuando todo parece ir en contra de la creencia, cuando las circunstancias le son radicalmente hostiles. Es natural que los pensadores críticos sientan la necesidad de aportar una respuesta a este problema. Las experiencias de construcción de una sociedad socialista han finalizado todas de manera dramática. El marco conceptual y organizativo marxista, dominante en el movimiento obrero durante más de un siglo, se ha desplomado. ¿Cómo, en esas condiciones, continuar creyendo en la posibilidad del socialismo cuando los hechos han invalidado brutalmente, y en numerosas ocasiones, esta idea? La teología ofrece muchos recursos para considerar este problema —creer en lo inexistente es su especialidad—: desde este punto de vista, es comprensible que los pensadores críticos se hayan agarrado a ella.

Un segundo aspecto de la cuestión es más sociológico. El actual resurgimiento de la religión no es, sin duda alguna, únicamente un suceso acaecido entre los pensadores críticos. Se lo ha impuesto el mundo en el que viven. Hipótesis contradictorias sobre «el retorno de lo religioso» o, por contra, sobre la búsqueda del «encanto perdido del mundo» son objeto de ásperos debates entre los especialistas. Si bien su práctica cotidiana parece proseguir su declive secular, la religión parece retornar con fuerza en el campo político, como por ejemplo el islam radical y las corrientes fundamentalistas norteamericanas. Ante esta perspectiva, discutir el hecho religioso a los fundamentalistas, demostrar que existen formas progresistas, incluso revolucionarias, de religiosidad, es una hábil estrategia, que consiste en enfrentarse al adversario en el propio terreno. A este respecto resulta representativo el nuevo prefacio a los Evangelios publicado por Terry Eagleton, bajo un sugerente título: *Terry Eagleton presents Jesus Christ*[19].

Ausencias injustificadas

Hay que lamentar numerosas ausencias en la obra de Therborn. El sociólogo tan sólo aborda autores enmarcados en lo que él llama el «Norte». En otros términos, sólo menciona a autores europeos y norteamericanos. Esta elección es, por lo menos, discutible.

[19] Véase *The Gospels: Terry Eagleton presents Jesus Christ*, Londres, Verso, 2007.

Una de las principales características específicas de los pensamientos críticos actuales es su carácter globalizado. Después de haber pasado de la Europa oriental (marxismo clásico) a la Europa occidental (marxismo occidental), han continuado su movimiento hacia el oeste, instalándose, a partir de los años ochenta, en el mundo anglosajón. Éste es el periodo de la *French theory*, fruto del encuentro entre el (post)estructuralismo francés y la cultura estadounidense, así como de un marxismo anglosajón históricamente poco desarrollado, pero que atraviesa un periodo afortunado desde el último tercio del siglo xx.

Ahora bien, la geografía del pensamiento crítico ha entrado desde hace algún tiempo en una nueva fase, en la de su diseminación por todos los rincones del globo, con notables aportaciones, desde luego. Entre los pensadores críticos contemporáneos más importantes se encuentran el palestino Edward Said (fallecido en 2003), el boliviano Álvaro García Linera, el esloveno Slavoj Žižek, el argentino Ernesto Laclau, la turca Seyla Benhabib, el brasileño Roberto Mangabeira Unger, el japonés Kojin Karatani, el indio Homi Bhabha, el mexicano Néstor García Canclini, el camerunés Achille Mbembe, el chino Wang Hui o el peruano Aníbal Quijano. Limitar, como hace Therborn, la cartografía de los pensamientos críticos a los autores del «Norte» significa dejar de lado un aspecto crucial de la cuestión. Es determinante comprender el funcionamiento de esta «república mundial» —retomando una expresión empleada por Pascale Casanova referida a la literatura[20]— de los discursos críticos, que está en proceso de constitución. La globalización de los discursos críticos está estrechamente ligada a su americanización. Muchos de los autores que hemos citado están afincados en los Estados Unidos, o bien enseñan allí con regularidad. La atracción que ejerce la universidad norteamericana sobre los intelectuales contemporáneos, sean o no críticos, por cierto, es un hecho incuestionable. Lo que no lo es tanto, en cambio, es el impacto de esta globalización/americanización sobre el contenido y la forma del pensamiento crítico elaborado en la actualidad. Ya se ha dicho, el paso del marxismo clásico al marxismo occidental está marcado por el hecho de que la mayoría de los representantes de este último

[20] Pascale Casanova, *La République mondiale des lettres,* París, Le Seuil, 1999. Trad. cast.: *La república mundial de las letras,* Barcelona, Anagrama, 2001.

son filósofos que enuncian sus ideas en un lenguaje abstracto. ¿Se puede tener constancia de evoluciones de este tipo en el momento en que los discursos críticos entran en una nueva fase? Cuestiones como ésta son las que se quedan sin respuesta en la obra de Therborn.

Además, se encuentran ausentes corrientes de pensamiento enteras. A ojos de Therborn, la ecología no existe. A excepción de una vaga referencia a Ulrich Beck y a la influencia de su «sociedad del riesgo» sobre ciertos sectores de la ecología, no se dice nada sobre cuestiones medioambientales. La ecología política radical es, sin embargo, un sector floreciente de la crítica contemporánea[21]. Desde el ecofeminismo (Karen Warren, Carolyn Merchant) al marxismo ecológico (John Bellamy Foster, Ted Benton), pasando por el biorregionalismo, las corrientes antiespecistas (Peter Singer) y la ecología anarquista (Murray Bookchin), la teoría ecologista está en fase de desarrollo acelerado. Qué decir, por otro lado, de una obra dedicada al pensamiento crítico contemporáneo en la que Jacques Rancière es objeto de una única referencia en nota a pie de página (ninguna en el cuerpo del texto), y donde ni siquiera se menciona a Giorgio Agamben, como tampoco a Paul Gilroy, autor de *L'Atlantic noir*, ni a Donna Haraway, por citar tan sólo a algunos autores particularmente influyentes. Y además de los ausentes, la obra de Therborn incluye también algunas presencias incómodas: ¿qué hace Régis Debray, mencionado en varias ocasiones y más extensamente que Alain Badiou, en una obra consagrada al pensamiento crítico? El autor de *La Révolution dans la Révolution?* siempre ha ejercido cierta fascinación sobre su generación (a la que pertenece Therborn), ya que es el único que conoció la lucha armada. Pero eso fue hace cuarenta años, y deberían habérsele ahorrado al lector comentarios de obras como *Le Feu sacré*.

Las insuficiencias de la obra de Therborn discurren en su mayor parte a través de una lógica visión sesgada, pero fatal. El sociólogo ha querido centrar su discurso en las evoluciones contemporáneas del marxismo. No cabe duda de que, como doctrina, el marxismo se encuentra hoy en día en plena forma. Es posible, incluso, que a lo largo de su historia nunca haya sido tan rico y estimulante en

[21] Para una vision general, será de provecho la lectura de Carolyn Merchant, *Radical Ecology. The Search of for Livable World*, Nueva York, Routledge, 2005.

el plano analítico. En el ámbito del análisis económico, obras como *La expansión económica y la burbuja bursátil* y *La economía de la turbulencia global* de Robert Brenner no tienen parangón[22]. En materia de historia de las ideas, raros son los autores que pueden rivalizar con la erudición y el sentido panorámico de Perry Anderson, como demuestra, por ejemplo, en *Tras las huellas del materialismo histórico* o *Los orígenes de la postmodernidad*[23]. ¿Qué geógrafos elaboran análisis más originales que los de Mike Davis y David Harvey, ambos reivindicadores del marxismo? Sin embargo, y aunque es más apasionante que nunca, el marxismo ha perdido la hegemonía intelectual de la que disfrutaba antaño en la izquierda, ya sea revolucionaria o reformista. Por primera vez en su historia, se inscribe de modo minoritario en un conjunto más vasto de teorías que es preciso llamar, a falta de un apelativo mejor, los «pensamientos críticos». Lo que predomina en el seno de estos últimos (en Francia como en otros lugares), es un sincretismo postestructuralista compuesto de conceptos procedentes de las obras de Foucault, Deleuze, Lacan, Baudrillard y algunos más. Para poder establecer una cartografía fiel de los pensamientos críticos contemporáneos, sería necesario comenzar tomando nota de este hecho, a riesgo de demostrar a continuación la vacuidad de este sincretismo frente a los desafíos políticos del momento.

[22] Robert Brenner, *The Boom and the Bubble: The US Economy Today*, Londres, Verso, 2002. Trad. cast.: *La expansión económica y la burbuja bursátil*, Madrid, Akal, 2003; y *The Economics of Global Turbulence*, Londres, Verso, 2006. Trad. cast.: *La economía de la turbulencia global*, Madrid, Akal, 2009.

[23] Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*, Londres, Verso, 1983. Trad. cast.: *Tras las huellas del materialismo histórico*, Madrid, Siglo XXI, 2004; y *The origins of Postmodernity*, Londres, Verso, 1998. Trad. cast.: *Los orígenes de la postmodernidad*, Barcelona, Anagrama, 2000.

Entre democracia salvaje y barbarie mercantil

Isabelle Garo

A propósito de:

Claude Lefort, *Le Temps présent. Écrits, 1945-2005*, París, Belin, 2007.

Este tiempo presente es, en muchos aspectos, de otra época: de aquella en que una parte de la izquierda se esforzaba por zafarse de la atracción del marxismo y de la perspectiva de una superación del capitalismo. Sin embargo, y precisamente porque el éxito de la tentativa ha sido mucho mayor de lo que podían prever las expectativas más osadas, es interesante seguir el recorrido de Claude Lefort a través de este potente volumen de más de mil páginas que reúne artículos publicados durante los últimos sesenta años.

Claude Lefort. Filósofo, se ha interesado especialmente en la cuestión del totalitarismo. Antiguo director de estudios en L'École des Hautes Études en Sciencies Sociales (EHSS), es en la actualidad miembro del centro de investigaciones políticas Raymond Aron. Ha publicado, entre otras obras, *Las formas de la historia, (*1988) y *La Complication* (1999).

Isabelle Garo. Enseña Filosofía. Presidenta de la GEME (Grande Édition de Marx et d'Engels), colabora con la revista *Contretemps*. Entre sus escritos destacan *Marx, une critique de la philosophie* (2000) y *L'Idéologie, ou la pensée embarquée* (2009).

A LO LARGO DEL MEDIO SIGLO que va de 1945 a 2005, Claude Lefort se propuso como tarea hacer un seguimiento de los acontecimientos —desde la Revolución húngara hasta el final del gaullismo, de la crisis polaca a la caída del Muro—, en textos de intervención, escritos en vivo y en directo y que se enfrentan al ardor del presente, de los cuales algunos fueron publicados en diarios de gran difusión, principalmente *Le Monde* y *Libération*, otros en revistas, en particular en *Les Temps Modernes, Socialisme ou barbarie*, *Esprit,* o que incluso son transcripciones de conferencias impartidas en el EHESS y en diversos coloquios. Pero estas intervenciones y su lugar inicial de publicación revelan, sobre todo, una notoriedad precoz que fue, desde el final de los años cincuenta, la de un intelectual comprometido y, al mismo tiempo, la coherencia de un proyecto teórico que se puso como meta forjar la definición conjunta de la democracia y el totalitarismo y sustituirla por una lectura política completamente distinta, sobre todo en lo relativo a la crítica del capitalismo y la perspectiva socialista o comunista de su superación. Así, en esta obra, el compromiso de Claude Lefort invita a que lo leamos como una constante y eficaz participación en el retorno de la coyuntura ideológica y política que caracterizó la segunda mitad del siglo, cuyo punto de partida fue la ofensiva anticomunista de la Guerra Fría, y cuya trayectoria parece concluir, o al menos desviarse sensiblemente, con el desmantelamiento de la Unión Soviética.

Por esta razón, los acontecimientos marcan un discurso teórico cuyo vigor inicial, debilitado más tarde, procede de la capacidad de ofrecer una nueva guía de lectura que se ajusta sin cesar a las circunstancias de su contexto. Por lo menos a algunas de sus circunstancias, pues resulta chocante la selección de los ya mencionados acontecimientos que la obra revela: el medio siglo de Lefort es el del fracaso del socialismo del Este, de sus radicalizaciones autoritarias y su coma burocrático, relegando a la sombra el conjunto de mutaciones sociales y culturales de este periodo, la crisis económica de comienzos de los setenta, la reconquista liberal que acto seguido comienza, las transformaciones de las relaciones de poder mundiales y la política exterior norteamericana, así como

toda la historia contemporánea de Asia, África y Latinoamérica (citada tan sólo para afirmar el carácter no totalitario de las dictaduras que hicieron estragos allí). Si bien es imposible, pues, leer este libro como una crónica exhaustiva de la segunda mitad del siglo, es, sin embargo, verdaderamente apasionante ver dibujarse con precisión en esta compilación la estrategia llevada a cabo en la trayectoria de este autor, como si, a través de esta publicación, se aferrase a encerrar él mismo su recorrido dentro de su hogar político-teórico.

Así pues, podemos afirmar que bajo la temática del acontecimiento y el alegato por el respeto a los hechos contra toda lectura doctrinal, opera claramente una redefinición de la política, en el sentido en que el verdadero acontecimiento es a la vez el más francés y el menos mencionado en este libro: la hegemonía, conquistada a través de una gran lucha en Francia a partir de mediados de los años setenta, de la lectura antitotalitaria. Pero es también mérito de Claude Lefort, lejos de las influencias más escandalosas y triviales del antitotalitarismo, el darlo a comprender, en el momento mismo en que esta hegemonía todavía perdura pero está por agotarse, y apenas trata el tiempo presente, como demuestran los textos más pesados y cargados que cierran el volumen. Por ello, precisamente, es necesario volver a sus comienzos para captar la coherencia de un pensamiento siempre preocupado por desmarcarse, pero consciente por completo de sus desafíos políticos inmediatos.

El volumen comienza con un artículo de 1945, «L'Analyse marxiste et le fascisme», publicado en *Les Temps Modernes*, crítica del libro de Daniel Guérin *Fascisme et grand capital*, encargado por quien fue el maestro de Lefort, Maurice Merleau-Ponty. Con tan sólo veintiún años, Claude Lefort emprende un camino al tiempo teórico y militante, como recuerda una magnífica entrevista en *Les Anti-Mythes* publicada unas páginas más adelante. En 1943, tras haberse unido a un grupo trotskista clandestino, Claude Lefort se aleja de repente de un análisis que juzga demasiado dependiente de una «sacralización del marxismo-leninismo», y lo convencerá inmediatamente la crítica de la URSS propuesta por Cornelius Castoriadis, recién llegado a Francia. Participando con él en la creación de *Socialisme ou barbarie*, Lefort se orienta muy pronto hacia un trabajo de análisis de la burocracia soviética, que rompe con la visión de Trotski, y afirma el nacimiento de una nueva sociedad de

clases. El militarismo de *Socialisme ou barbarie* adopta enseguida la forma de confrontaciones polémicas y virulentas con el resto de corrientes de la izquierda y de la extrema izquierda, compensándose su débil arraigamiento social con la ambición teórica de sus fundadores. En 1958, momento en el que Castoriadis aspira a la construcción de una verdadera organización política, Lefort rompe con el grupo: «Se ha producido una permanente contradicción entre el carácter de la revista, fuertemente teórico, dejémoslo claro, y la pretensión de una propaganda, de una acción en el medio obrero». Es entonces cuando a Lefort se le hace evidente su propio proyecto: «Eran los principios fundamentales de la acción revolucionaria, a los que estaba adherido desde hacía quince años, los que yo quería poner en cuestión. Y en primer lugar, la imagen misma de la Revolución».

A partir de ese momento inaugural de compromiso y ruptura, Claude Lefort emprende un camino teórico-político que no dejará de retomar y prolongar esa doble dimensión, haciendo de la teoría un refugio (fuera del campo militante tradicional), pero también una oportunidad para la reorganización (en el terreno de la intervención ideológica). A través de la crítica continuada de la burocracia y de sus aportaciones al análisis —ya múltiple y complejo— del totalitarismo, Lefort desempeñará finalmente un papel político importante. Se percibe con claridad, con la lectura de esta compilación, que su proyecto está concebido desde muy pronto, desde 1956, mucho antes de que su mediatización alimentase *ad nauseam* el discurso ambiental. A partir de esa fecha, sus trabajos dan testimonio de la búsqueda de una vía no comunista, que se esfuerza, sin embargo, por mantener su crítica contra un capitalismo cuya «dinámica salvaje», como la denomina en uno de sus textos, lo hace cada vez más cuestionable. Desde el momento de la liberación, con la irrupción de la Guerra Fría y el creciente desengaño con respecto a la URSS, la radicalización del Partido Comunista Francés [PCF] y su incapacidad de adaptar su línea estratégica a la nueva situación ponen fin al periodo anterior y hacen posible una crítica del marxismo y del comunismo hasta entonces difícilmente imaginable en la izquierda. Pero, al releer hoy en día los primeros artículos de Claude Lefort, es posible valorar hasta qué punto el contexto impedía aún emprender una crítica demasiado frontal y obligó a quienes querían desmarcarse de la izquierda comunista a desarrollar lo que en

esencia no era sino una crítica de la burocracia soviética, reconduciendo, por cierto, sus análisis en términos de luchas de clases.

El primer paso al margen decisivo, el que consuma la ruptura con toda izquierda contestataria, se produce en 1967, con motivo de un artículo aparecido en *Combat*, una respuesta al manifiesto de intelectuales de izquierdas que protestaban contra las anexiones de territorios por parte de Israel tras el fin de la Guerra de los Seis Días. Lefort ataca entonces, inscribiéndolas dentro del «Gran Saber de intelectuales de izquierdas, vástago de un marxismo difunto», las tesis de quienes denuncian la operación israelí y reclaman la vuelta a las fronteras anteriores, absurda reivindicación ante la realidad de una relación de poder a la que el marxismo no tiene, dice, medios de ningún tipo para desacreditar: «Que un Estado se aproveche de su victoria, cuando ha sido provocado para servirse de las armas, no debería ser motivo de indignación». En el contexto francés de aquel momento, muy tirante y de gran apoyo a la ofensiva israelí, asistimos de este modo a una primera redefinición de las divisiones políticas anteriores que permite a una izquierda no comunista aproximarse ostensiblemente a una parte de la derecha, ufana por poder hacer olvidar su pasado colaboracionista gracias a su abrumador apoyo a la política israelí. Se esboza entonces una reconfiguración política e ideológica global que abre desde entonces la vía a una crítica frontal del marxismo político, crítica que es, a su vez, una de las condiciones para esta transformación. En este contexto de mutación, las tesis antitotalitarias deben su eficacia a una doble característica: por una parte, su voluntad de describir y denunciar el bloqueo de las sociedades socialistas, que han perdido su virtud de modelo alternativo, volviendo de nuevo al pecado original de todo proyecto de superación del capitalismo; por otra parte, su capacidad para construirse como un relato alternativo simple y creíble, ofreciendo, si es necesario, una versión erudita más refinada.

Para comprender el rápido éxito de semejante elaboración hay que recordar que los países del Este se estaban sumiendo entonces en el estancamiento y presentaban el rostro de la represión, particularmente en Berlín, Hungría, Checoslovaquia y Polonia; en Francia contribuye también el impacto de la publicación en 1974 de *Archipiélago Gulag*, de Solzhenitsyn (a quien Claude Lefort dedicará un libro entero), que permitirá propagar una lectura unilateral de la situación política mundial. En una importante obra, Michael S.

Christofferson[1] estudió esta operación ideológica francesa, que encontrará después del 68 el caldo de cultivo para su éxito, la contraofensiva liberal y la invención mediática de los «nuevos filósofos», que, a mediados de los años setenta, permitirá su amplia difusión, cuando la Unión de la Izquierda reavive el debate en torno a la perspectiva de un cambio de sociedad. A este respecto, Lefort no renuncia a denunciar al PCF como un partido totalitario cada vez que se le presenta la ocasión, invitando al Partido Socialista [PS] a hacer cesar esa alianza «contra natura», como la denomina.

Sin embargo, aunque el anticomunismo de los textos presentes aquí se expone sin reservas y es un motivo evidente de su redacción, el interés de Claude Lefort por Marx sigue siendo fundamental y, rechazando cualquier relación entre Marx y el Gulag, no tiene palabras lo suficientemente duras para los «gnomos» que «buscan situarse en primera línea para expulsar al fantasma de Marx», y rechaza incluso la «excesiva simplificación del pensamiento de Marx» que realiza, en su opinión, Hannah Arendt. Lefort denuncia el marxismo en su conjunto y por encima de todas sus aspiraciones políticas, pero, al mismo tiempo, desea una lectura de la obra marxista que haga justicia a «la indeterminación que acompaña al movimiento de la escritura», contra un estructuralismo que la niega y contra una tendencia general de la filosofía francesa, marcada con el sello de la epistemología contemporánea, a encerrar la teoría sobre ella misma. Una tendencia que, desde 1976, Lefort combate con una vehemencia tal que hace de él uno de los raros pensadores, es preciso subrayarlo, que se esfuerza por mantener ligados esfuerzo teórico, atención a la actualidad y compromiso político.

Resulta chocante comprobar, con la lectura de los artículos de mediados de los años setenta, que la indeterminación —concepto central de su pensamiento—, dirigida primero a una historia ni previsible ni controlable (desde el final de la guerra), en un segundo momento se utiliza para caracterizar la propia obra de Marx, antes de ser inscrita en el núcleo mismo del proceso democrático tal como lo define Claude Lefort, donde designa la permanencia de ese «lugar vacío», que es el lugar del poder. De este modo puede definir la sociedad democrática como una «sociedad en continua búsqueda

[1] Michael Scott Christofferson, *French Intellectuals Against the Left: The Antitotalitarian Moment of the 1970's*, Oxford, Berghahn Books, 2004.

de su propio fundamento» que somete a los hombres y las instituciones «a la prueba de una indeterminación radical». Precisamente esta indeterminación, y la dificultad que supone soportarla, hacen renacer el fantasma de la unidad y consiguen que la tentación y la amenaza totalitaria enraícen en la propia democracia. Lefort puede entonces presentar todo proyecto de regulación económica y social como una «ficción racionalista», eminentemente peligrosa, que alimenta la visión totalitaria de una fusión entre Estado y sociedad civil, y que autoriza, según él, el acercamiento del comunismo y el fascismo bajo la etiqueta totalitaria.

Esta elaboración teórica se recuerda en varias ocasiones a lo largo de la obra, pero —considerando la naturaleza de los textos—, ante todo, se confronta a los acontecimientos que supuestamente aclara. Si bien en su presentación más teórica posee una dimensión filosófica dominante, que apuntala el discurso erudito y técnico de la «trascendencia interna de lo social» en torno a algunas consideraciones históricas dibujadas a grandes rasgos, sus usos coyunturales se hacen más retorcidos, incluso molestos, pues intentan escapar a una caracterización política demasiado directa que, no obstante, asumen. Así, si Lefort admite que el capitalismo sin frenos puede engendrar «nuevas formas de totalitarismo», señala también el vínculo esencial que une la democracia con el capitalismo, ya que la «libertad de empresa» se cuenta entre el conjunto de las «libertades fundamentales». Sin duda, el dilema se hace más evidente en lo que se refiere a América Latina en la época del final de las dictaduras: Claude Lefort concede que una transición democrática no puede producirse sin un «programa claro de limitación de los efectos de la pobreza», pero antes de esta observación afirma de nuevo el parentesco de la democracia y el capitalismo: «Debemos tener el valor de explicar que la democracia no podría resolver los problemas que nacen de los desórdenes del mercado mundial». Es cierto que desde hace mucho tiempo el continente sudamericano constituye un problema para el pensamiento antitotalitario que se proclama de izquierdas y que encuentra en él, desde los años setenta, su brutal principio de realidad política: si las dictaduras de Chile, Argentina, Uruguay y Brasil no son en absoluto defendibles como tales, Claude Lefort, sin embargo, hace valer en su favor que, por un lado, no presentan ningún poder de seducción y que, por tanto, resultan un peligro menos importante que el socialismo, y que, por

otro lado, muchos de sus opositores «desean el restablecimiento de un Estado totalitario». Olvidando que el Chile de Pinochet fue la zona de experimentación de las concepciones neoliberales de Milton Friedman, Lefort se arriesga a asegurar que «no podemos concebir en la actualidad una democracia que no sea liberal, ni la formación de un régimen liberal que sea antidemocrático».

No se trata, sin embargo, de reducir el esfuerzo teórico de Lefort a una simple justificación *a posteriori*, de naturaleza exclusivamente instrumental, sino que debe interpretarse a la luz de sus opciones políticas básicas. Desde este punto de vista, puede considerarse que el intento de «tercera vía» lefortiana se ha conseguido a través de una alianza entre opciones tales y una sutil definición de la democracia, que las autoriza sin verse reducida a ellas, y se aferra a la conservación de una temática emancipadora. En efecto, Lefort se cuida de no reducir la democracia a una simple construcción institucional y, así, mantiene firme su dimensión de proceso abierto, jamás estabilizado, siempre dinámico, pero también siempre amenazado por reivindicaciones sociales que exceden los logros conseguidos. Esta concepción parece en un principio acercar a Lefort a quienes acogen las movilizaciones redefiniéndolas como micropolíticas y replantean el poder al margen de los desafíos globales y la cuestión del Estado. Sin embargo, no es el caso, y Lefort desarrolla una crítica virulenta a todo «discurso que tiende a volver invisible el poder», a una «revolución del concepto convertida en un vástago charlatán, estafador, cargado con el lastre de las esperanzas del 68», intentando tapar la «brecha», específicamente política, sin embargo, abierta por Mayo, y eso cuando, al mismo tiempo, el Estado aumenta en gran medida sus prerrogativas.

Y para oponerse a esta «ocultación» de la política —que Lefort describe, en un lenguaje marxista curiosamente resurgente, como «ideología burguesa» que ha caído en la «decrepitud»—, emprende la reconstrucción de una teoría política, enfrentándose una y otra vez al marxismo en la medida en que tiene las mismas ambiciones que éste, pero objetivos opuestos. Precisamente por eso no podría figurar entre quienes niegan la conflictividad social: él hace del «potencial de reivindicación» la condición misma de la vida democrática, aún cuando este potencial no es portador de ningún proyecto político, puesto que se acomoda a la «no homogeneización de lo social», es decir, a las desigualdades. Aun cuando Lefort abre la puerta

a una relativa contestación, la cierra ante cualquier cuestionamiento de una realidad social rearticulada de manera marginal en torno a lo político, pero nunca asociada a la cuestión del trabajo, la reorganización de la producción y la repartición de la riqueza. En ese sentido, se estrecha el camino entre las tesis que reafirman el posible control de los hombres sobre su historia económica y social (incluyendo aun la teoría de la auto-institución de lo social de Castoriadis, que Lefort juzga demasiado ligada a Marx) y el tradicional discurso de la representación parlamentaria como depuración de las pasiones y delegación consumada, lejos de una soberanía popular convertida en fórmula piadosa y símbolo vacío.

Frente a esta dificultad, la solución lefortiana consiste en proclamar, con gran habilidad, la efectividad de lo simbólico como tal y subrayar la significación política de los derechos humanos: el reconocimiento de las aportaciones de las luchas obreras a la democracia debe conducir a leer su propia historia como un «capítulo de la historia de los derechos humanos». Al ser el pueblo por definición «el polo del no poder», todo acceso de éste a la soberanía efectiva sólo puede engendrar una nueva burguesía o una burocracia. Ante todo, son las reivindicaciones de las minorías las que gozan de su agrado porque la universalidad que éstas defienden no es otra que la del derecho mismo, dentro de un marco político-social inalterado.

La construcción democrática, cuya dimensión procesal quiere conservar Lefort, toma así un enfoque jurídico, de ordenación del conflicto y de acumulación de los derechos en los márgenes de la realidad económico-social. La tesis del vacío central de la democracia es una ingeniosa metáfora que, como la carta robada de Poe, parece dibujar al lector un misterio, un «enigma», en el mismo lugar en que se construye una prohibición de todo proyecto de transformación radical. Un proyecto semejante se ve reconducido enseguida a las aspiraciones totalitarias de quienes se consagran fanáticamente al fantasma de la reconstituida unidad y la fusión entre la sociedad civil y el Estado. La tesis es tanto más central cuanto que es el único cortafuegos conceptual que se opone a toda iniciativa que vaya más allá del tipo de contestación social que organiza en Francia la CFDT, punta de lanza de la construcción de esta «segunda izquierda». Pero un discurso semejante, por muy coherente que sea y por mucha potencia que se emplee en transmitirlo, al final,

paradójicamente, se verá debilitado por su propia victoria: una vez que el «totalitarismo» se ha convertido en un tema superado, sobre todo cuando ya se ha desmantelado el enemigo soviético, el PC ha entrado en decadencia y el PS ha roto con toda perspectiva de transformación social, se observa con claridad que el liberalismo vencedor no es en absoluto sinónimo de desarrollo democrático. Si bien Lefort enuncia desde el principio algunos temores a este respecto, sus últimas intervenciones se presentan como posturas a la vez claras y contrastadas, pero desencantadas, que han perdido el vigor y la audacia de los primeros tiempos.

De hecho, a partir del comienzo de los años noventa ya no es momento de demonizar al enemigo, ni tampoco de permitirse adular al vencedor liberal. La dimensión conceptual del análisis se debilita, sin que se pierdan nunca de vista, sin embargo, las principales divisiones políticas. Prueba de ello es el apoyo de Claude Lefort a la petición lanzada en noviembre de 2005 por *Esprit*, que aclamaba el valor de Nicole Notat por su apoyo al plan Juppé de reforma de la Seguridad Social[2]. En un artículo de *Le Monde* publicado poco después, olvidando de repente su propia apología de las luchas, Lefort abuchea el «populismo de izquierdas», así como el «paleomarxismo» (según sus propias expresiones), con una repentina acritud que no consigue esconder la flaqueza teórica de su discurso. El periodo de esplendor del antitotalitarismo está acabado. Queda una extraña defensa por defecto de un liberalismo que, si no se presta atención, podría fácilmente degenerar, previene Lefort, en una simple economía de mercado, en un economismo sin política, pero que no presenta, no obstante, grandes peligros, afirma, ya que la propia ofensiva thatcheriana no ha suprimido el derecho al voto y ha conservado el «propio principio» de derechos sociales, «cuando en la práctica se trataba de reducir considerablemente su alcance». Flaco consuelo, en el que es casi peor el remedio que la enfermedad, desde el momento en que el derecho se encuentra dividido de

[2] Plan de reforma de las jubilaciones y la Seguridad Social anunciada por el primer ministro Alain Juppé en noviembre de 1995 y que fue muy controvertido, pues pretendía alargar los tiempos de cotización obligatorios y poner límites muy estrictos a la asistencia sanitaria y a las ayudas y subvenciones a familias y parados. En muchos aspectos el plan no fue llevado a cabo ya que su anuncio provocó huelgas de larga duración —en su época, las más importantes tras Mayo del 68— en numerosos sectores y un movimiento social masivo con manifestaciones, asambleas… (N. de la T.).

nuevo entre principios y hechos, algo que intentaba conjurar toda la crítica anterior.

En general, y con la lectura de estos últimos textos, la elegante teoría del «lugar vacío» parece embrujada por la concepción liberal más tradicional de la representación parlamentaria, que alaba la «competición regulada» de los gobernantes, el respeto a los «derechos de las minorías», la acción política del pueblo, al que se le permite «apreciar el juego de los actores» y concebir «la intriga de la política», la imperiosa necesidad del «libre intercambio y la libre empresa», los tufos de la «servidumbre voluntaria», de la temática del «todos unidos» y, coronándolo todo, la reverencia obligada a Tocqueville, Guizot y Constant, que «abren la puerta a una teoría de la democracia», últimas murallas teóricas opuestas a una mercantilización sin frenos. Entre capitalismo salvaje y democracia salvaje, Lefort habrá buscado, incansable, dibujar una tercera opción coherente, tanto de manera teórica como política, basada en la escisión entre democracia y totalitarismo, y rechazando toda alternativa al capitalismo. Pero, más que la desaparición de la URSS, son sobre todo la crisis de la propia socialdemocracia, la vigencia de las luchas sociales y el auge de una corriente antiliberal los que reconducen semejante itinerario teórico a su primera cuestión: ¿cómo pensar la democracia como construcción nunca completa, y activar o reactivar su proceso de construcción? Precisamente la urgencia actual de esta cuestión, insertos como estamos en plena crisis tanto económica como de la propia idea de representación, da todo su sentido a la publicación de este volumen y a su lectura.

¿Hay vida después del posmarxismo?

Marc Saint-Upéry

A propósito de:

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres, Verso, 1985. Trad. cast.: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, FCE, 2004.

Publicado en inglés hace veinticinco años, Hegemonía y estrategia socialista *de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe se ha encontrado de nuevo en el centro de los debates, a menudo acalorados, en torno al proyecto de reestructuración del pensamiento socialista. Con motivo de su traducción al francés, Marc Saint-Upéry subraya la imprecisión y fragilidad de su propuesta política de «democracia radical y plural».*

Marc Saint-Upéry. Traductor y periodista independiente, es autor de *El sueño de Bolívar: el desafío de las izquierdas sudamericanas* (2007). Vive en Quito (Ecuador).

Ernesto Laclau. Profesor emérito de Teoría política en la Essex University y Distinguished Professor en la Northwestern University, en Chicago. Es autor, entre otras obras, de *Emancipación y diferencia* (1996) y *La razón populista* (2005).

Chantal Mouffe. Enseña Ciencias políticas en la Westminster University de Londres. Entre sus obras destaca *La Politique et ses enjeux: pour une démocratie plurielle* (1994).

Hegemonía y estrategia socialista tenía como objetivo inicial corregir los extravíos de una ortodoxia marxista entonces todavía muy arraigada y basada en el determinismo económico, la centralidad de la clase obrera, una metafísica de la representación de los «intereses objetivos» y una serie de dogmas esencialistas y necesitaristas asociados a un imaginario jacobino y autoritario. Más allá de la cuestión de la pertinencia de su lectura[1], aquí trataremos de evaluar la teoría del vínculo social y el discurso político que proponen como alternativa.

Es bastante difícil resumir la *pars construens* del trabajo de Laclau y Mouffe. Una de las razones de ello es el increíble grado de aridez y opacidad del léxico teórico empleado y el carácter tan elíptico de algunas de las exposiciones. El problema, ya lo veremos, radica en que enseguida uno acaba sospechando que esta opacidad no procede en absoluto del hecho de que la elaboración teórica de Laclau y Mouffe adolezca de un exceso de complejidad.

Las nociones de «discurso» y de «formación discursiva» tienen un papel central en esta elaboración. Se apoyan en la concepción de origen saussuriano que concibe la lengua como un sistema de elementos que poseen un valor estrictamente diferencial y relacional. Sin embargo, en el uso que de ella hacen Laclau y Mouffe —y que atribuyen al postestructuralismo «en sentido amplio»—, esas nociones trascienden de un modo explícito la distinción entre terreno lingüístico y extralingüístico. (Por otro lado, en algunos puntos de la obra y podrá percibirse la confusión, frecuente en numerosos autores postestructuralistas, entre la performatividad de algunos actos del lenguaje y la supuesta «materialidad del discurso»). En resumen, según los autores, la posibilidad misma de la percepción del pensamiento y de la acción depende de la estructuración de un campo significante que preexiste a toda inmediatez factual. Por otro lado, las formaciones discursivas son totalidades inacabadas, susceptibles de ser constantemente desbordadas y desestructuradas

[1] Cuestión examinada con más detalle en el artículo original aparecido en RiLi 12 (julio-agosto 2009).

por otras formaciones discursivas. Por consiguiente, partiendo del presupuesto de una apertura y una naturaleza inacabada de lo social, de su congruencia con un campo de la discursividad en permanente recomposición metamórfica y del carácter fragmentario, inestable y relacional de todas las identidades, proponen en el tercer capítulo cierto número de conceptos operativos: el de «sobredeterminación», que supuestamente expresa el carácter a la vez simbólico y «no suturable» de las relaciones sociales; el de «posición de sujeto», irreductible a una metafísica de la presencia y la identidad transparente; el de «cadena de equivalencia», una lógica en apariencia metonímica de simplificación de la acción política, de construcción de lo común y de puesta en relación de las posiciones dispersadas de los sujetos; el de «antagonismo», que no es ni una oposición real ni una contradicción dialéctica; y, también, el de «articulación», que aspira a romper con la lógica de la representación. «La práctica de la articulación consiste [...] en la construcción de puntos nodales que fijan parcialmente un sentido», escriben los autores, que hacen aquí referencia explícita a las nociones lacanianas de «punto de acolchado» y de «significante maestro». «El carácter parcial de esta fijación procede de la apertura de lo social, resultado, a su vez, de la constante superación de todo discurso por la infinitud del campo de la discursividad».

Según Laclau y Mouffe, las prácticas articulatorias se encuentran en el corazón de lo político y constituyen el motor de la emergencia de la hegemonía. Más allá de Gramsci, este concepto clave deja ver ahora su potencial subversivo, el de una plusvalía simbólica constituyente, de una suerte de «peligroso suplemento», en el sentido derridiano, que deshace la unidad y coherencia supuestas de las identidades sociales y recompone el juego de las alianzas e identificaciones bajo la forma de prácticas discursivas fluidas y de la reformulación permanente de los antagonismos y sus fronteras, «más allá de la positividad de lo social».

Los límites de lo simbólico

Algo aturdido por este ataque de artillería hiperteórica, el lector encontrará en el siguiente capítulo, que es también el último, una breve descripción de la emergencia radical del imaginario democrático

—apoyándose, entre otros, en Tocqueville, Furet y Lefort—, un análisis de la revolución neoconservadora y neoliberal explícitamente cercana al de Stuart Hall (por entonces compañero en la revista *Marxism Today*) y un intento de conceptualización de la «democracia radical y plural» como superficie de inscripción fundamental del movimiento de fichas hegemónico susceptible de suspender la contigencia de lo social, de resolver provisionalmente la tensión entre autonomía y articulación, particularismo y universalismo, y de sacar partido de manera progresista de la irreductible dispersión y proliferación polisémica de las nuevas posiciones de sujeto y de los nuevos espacios de politización.

Aun cuando experimentásemos cierta simpatía por este tipo de perspectivas, no podemos dejar de percibir el carácter a menudo vago, o incluso contradictorio, de las formulaciones de Laclau y Mouffe. El lado algo enigmático de la idea de una «mutación» repentina y radical del «imaginario político» de las sociedades occidentales (la «revolución democrática») casi hace añorar las viejas certezas del determinismo económico.

La descalificación de la noción metafísica de «interés objetivo» no implica necesariamente la disolución de toda noción de interés o estrategia más o menos utilitaria de los actores en la contingencia de las articulaciones hegemónicas y la constitución simbólica de las posiciones de sujeto. Asimismo, tanto la estabilidad relativa de las identidades de esos actores como su debilitamiento quizás no son efecto tan sólo de la fluidez de los juegos del lenguaje y de las prácticas discursivas que los constituyen. Es sintomático que, sin duda con el pretexto «de evitar un descriptivismo impresionista y sociológico, que ignora las condiciones de su propia discursividad» (una manera algo cómoda de eludir la cuestión de la investigación empírica), los autores no presten ninguna atención a las teorías en torno a la acción colectiva ligadas tanto al paradigma de la elección racional como a su crítica detallada, que no se interesen por los considerables avances de la sociología de los movimientos sociales, probablemente uno de los raros terrenos de esta disciplina donde los enfoques y las herramientas de análisis —movilización de los recursos, repertorios de acción, estructura de oportunidades políticas y procesos de encuadre— tienen un relativo consenso entre la mayoría de los investigadores implicados. Es cierto que la sistematización de los trabajos de autores como

Doug McAdam, John McCarthy, Sydney Tarrow, Charles Tilly y Mayer Zald es en parte posterior a la publicación de *Hegemonía y estrategia socialista*, pero ya existían entonces sustanciales adelantos[2]. Más extraño es, visto el contexto nacional de su trabajo, el carácter extraordinariamente sucinto y alusivo de la mención realizada por Laclau y Mouffe a los debates sobre la formación de la clase obrera británica tal como se encuentran expresados en la obra clásica de E. P. Thompson[3] y en las obras de la historiografía marxista británica de los años sesenta y setenta, incluyendo a los críticos de Thompson con los que los autores de *Hegemonía y estrategia socialista* tienen una evidente afinidad temática, como Gareth Stedman Jones[4]. Ahí también cabe criticar la centralidad de la clase obrera como hipostasis teleológica, así como su aparente ignorancia de que la complejidad de la recomposición permanente de las relaciones de clase en las sociedades industriales no es completamente aleatoria, que ésta genera limitaciones sociológicas pesadas («clasistas»), también en los «nuevos» movimientos sociales, y que el carácter «relacional» de las identificaciones de clase no depende necesaria ni exclusivamente de lo «simbólico».

Pero dejemos a Laclau resumir él mismo lo que considera como «la idea central de *Hegemonía y estrategia socialista*»: «El pueblo, como actor colectivo, es siempre el resultado de una articulación de demandas que no se limitan a demandas administrativas precisas, sino que tienen una extensión mayor. A fin de cuentas, el problema de la política es la constitución de un pueblo. Pero si ustedes tienen una pluralidad de demandas reunidas simplemente bajo la égida de un nombre que las constituye como totalidad, como pueblo, entonces ese nombre debe ser investido de una fuerza efectiva mucho más poderosa. Éste es el punto donde yo creo que la teoría de la política y el psicoanálisis confluyen. Porque el psicoanálisis parte de la idea de una investidura radical en ciertos nombres,

[2] Véase Mayer N. Zald y John D. McCarthy (eds.), *Dinamics of Social Movements: Resource Mobilization, Social Control and Outcomes*, Cambridge, Winthrop Publishing, 1979. Trad. cast.: *Movimientos sociales: perspectives comparadas. Oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos interpretativos culturales*, Madrid, Istmo, 1999.

[3] Edward P. Thompson, *The Making of the English Working Class London*, Harmondsworth, Penguin, 1963. Trad. cast.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona, Crítica, 1989.

[4] Gareth Stedman Jones, *Languages of Class: Studies in English Working Class History, 1832-1982*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. Trad. cast.: *Lenguajes de clase: estudios sobre la historia clase obrera inglesa,* Madrid, Siglo XXI, 1989.

puesto que trata de analizar la existencia de una sobredeterminación a través de la cual un elemento llega a tener una connotación mucho más poderosa que lo que ese elemento significaría normalmente en el vocabulario corriente. La teoría de la hegemonía es la teoría de la sobredeterminación de los elementos significantes que hace que un elemento signifique algo más de lo que significaría en el lenguaje corriente. Este fenómeno tiene varias dimensiones: la primera es la cuestión de la retoricidad. La noción de catacresis se refiere a un término figurado al que no corresponde ningún término literal que pueda remplazarlo. Si hay algo que no podamos significar mediante lo que nosotros hemos designado como "pueblo", entonces un término parcial vendrá a remplazar a otro término. Tendremos entonces una retoricidad constitutiva de las formas de funcionamiento del lenguaje. En segundo lugar, la dimensión del afecto, que es central, porque para que un término posea esta sobrecarga, esta sobredeterminación, es necesario que sea fuertemente investido desde el punto de vista afectivo. Y en tercer lugar, esto significa que nunca habrá términos estrictamente literales: la política no podrá nunca coincidir con la administración, siempre será constitución de una plusvalía simbólica a través de la cual una entidad se constituye. El futuro del pensamiento político y social depende de la conjunción de estas tres dimensiones: la retoricidad, el psicoanálisis y la política concebida como hegemonía»[5].

Cuando la articulación ya no articula

Si quisiéramos hacer una caricatura, podríamos ver, en el fondo, sólo una nueva versión aceptablemente elíptica del freudo-marxismo pasado por la criba de la «variante lingüística» y adornada con guirnaldas postestructuralistas. Aparte de algunos rasgos idiosincrásicos, una propuesta semejante no aportaría, como es evidente, nada nuevo, lo que por otro lado no es un problema en sí mismo,

[5] Conferencia-coloquio organizada por la universidad de Buenos Aires, disponible en http://www.ciudadpolitica.org/modules/news/article.php?storyid=414&keywords=pueblo+como+actor+colectivo+siempre+resultado+una+articulaci%F3n+demandas+que+limitan+demandas+administrativas+precisas. Véanse también las entrevistas de los autores disponibles en www.redpepper.org.uk y www.english.ilstu.edu.

si uno no es esclavo del culto por la novedad. Lo que sí es un problema, en cambio, es el alto grado de subdeterminación y la fragilidad heurística de los conceptos de Laclau y Mouffe. Esta subdeterminación puede verificarse en varios niveles.

En primer lugar, resulta en extremo chocante comprobar que el concepto de «populismo», que, en su última obra[6], Laclau se esfuerza por legitimar como dimensión fundamental de lo político, cumple ahora prácticamente las mismas funciones que el de «hegemonía» en *Hegemonía y estrategia socialista*, lo que le deja a uno, como poco, pensativo. Esto no es porque la noción de «populismo» tenga a la fuerza connotaciones negativas (su positivación por parte de Laclau es, de hecho, una labor más bien loable), sino porque la congruencia de estas dos nociones pone al desnudo una arbitrariedad semántica y una deficiencia de base en su formulación.

En segundo lugar, no siempre se observa con claridad en qué justifica la armadura teórica de *Hegemonía y estrategia socialista* las posturas políticas concretas de los autores, tal como las que podemos detectar aquí o allá. Así, Chantal Mouffe consideraría en 2006 que, dadas las circunstancias, la principal tarea era «defensiva» y que no se trataba ya de radicalizar la democracia, sino «de impedir que las instituciones democráticas fuesen desmanteladas y abolidas». Por su parte, Ernesto Laclau, al apoyar lo que él percibe como proyecto nacional-popular progresista, reconocía hace algunos años que, con Néstor Kirchner, había tenido la impresión, por primera vez en su vida, de que su bando estaba en el poder. En esos contextos, los autores siguen invocando los conceptos clave de *Hegemonía y estrategia socialista*, pero de forma imprecisa, donde «antagonismo» puede funcionar con total tranquilidad como sinónimo de conflicto en general, y «articulación» significar simplemente alianza, coalición o cualquier tipo de coordinación. Nos damos cuenta de que Laclau y Mouffe están a favor de la igualdad en la diferencia; que están del lado de las luchas, fluidas y plurales; que el conflicto está irreductiblemente en el núcleo de lo social, pero que la práctica del «pluralismo agonístico» (que en teoría diferencia la democracia radical de la democracia liberal) permite evitar que desemboque en violencia destructora o involución fascista; que, aunque ya no haya un sujeto privilegiado, es necesario un míni-

[6] Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.

mo de coordinación, etc. Como dice Chantal Mouffe, «la crítica de la noción de clase no significa que queramos asumir una especie de posición posmoderna de diversificación extrema ni que de nuevo pongamos en cuestión toda exigencia de un cierto tipo de identidad común». Nos alegramos de saberlo, pero uno se pregunta si realmente era necesaria toda esta maquinaria teórica para llegar a unas conclusiones tan poco sorprendentes.

Además, el abandono subrepticio, o al menos el acallamiento de toda perspectiva poscapitalista por parte de nuestros autores, así como una defensa despachada con excesiva rapidez de esta perspectiva en la época de *Hegemonía y estrategia socialista*, no parecen tener un vínculo orgánico con los elementos clave de su teoría.

Finalmente, la arbitrariedad de lo simbólico y la contingencia de la articulación hegemónica no parecen siquiera capaces de servirles a ellos para comprender los desplazamientos de sentido que se producen en el interior de algunas configuraciones coyunturales, aunque movilizaran al más alto grado los factores mencionados por Laclau: retoricidad, afecto y performatividad política.

Posmarxismo: más allá del giro lingüístico

Como observan pertinentemente los autores en su nuevo prefacio de 2001, en «posmarxista» no hay sólo «pos», sino también «marxista», lo que conduce a reivindicar a la vez una superación y un legado que inventariar. Pero ¿cómo definir ese legado y calibrar «el derecho de inventario» que lo acompaña? Relativamente prolijos sobre Kautsky, Plekhanov, Lenin o Gramsci, Laclau y Mouffe son poco locuaces sobre el propio Marx, y su libro es bastante decepcionante en el plano marxológico. Se ha visto que, si bien es muy loable el continuar teniendo el corazón en la izquierda o el situarse globalmente «del lado de las luchas», puede considerarse que este alineamiento genérico, cuando está asociado a un acercamiento simbólico y pasional excesivamente abstracto de lo político, entraña cierto déficit en el «análisis concreto de una situación determinada», o bien claros errores de diagnóstico del propio punto de vista estratégico del combate por una «democracia radical». Pero éste no es el único problema. Si debemos tomar en serio lo que queda del significante «Marx» en el «posmarxismo» está claro

que tal preocupación exige algo más que una inscripción global en el campo de la democracia radical.

Navegar en los parajes de la intención marxiana[7] es continuar explorando de una manera u otra la hipótesis de que existe una cierta «articulación» —y se puede ser en la actualidad más prudente y a la vez más ecléctico en cuanto a las modalidades de esta articulación— entre «modo de producción» en sentido amplio (incluyendo la autoproducción biotecnológica de la humanidad) y «modo de sujeción» (y de subjetivación, podría añadirse), por retomar una fórmula de Étienne Balibar[8]. Está claro que para Laclau y Mouffe la cuestión del «modo de producción», que no es lo mismo que la de una supuesta primacía de la economía, es por lo menos secundaria o evanescente. En la noche de la contingencia de lo simbólico y del constructivismo social generalizado, por muy loables que sean sus motivaciones ético-ideológicas (evitar la «naturalización» subrepticia de las relaciones de poder) todos los gatos son pardos. Y, bajo la bandera de la deconstrucción y del «antiesencialismo», se perfila una desconcertante falta de diferenciación de los diversos niveles ontológicos de la realidad social.

El creciente desfase entre esta sensibilidad y ciertos desarrollos nuevos de la investigación científica e histórica plantea problemas no sólo desde un punto de vista marxiano y «posmarxista», sino desde el punto de vista de la teoría social en general. Aceptar la descalificación radical de la «ciencia de la historia» marxista ortodoxa no implica en absoluto que una teoría crítica o posmarxista deba permanecer ajena o indiferente tanto a las ciencias «duras» como a las evoluciones de la disciplina historiográfica.

Cualquiera que conozca un poco la biografía intelectual de Marx y Engels y la mecánica de sus intereses cognitivos puede imaginar con qué pasión leerían hoy una obra reciente y no vulgar de divulgación científica sobre las relaciones metabólicas entre la humanidad y su entorno, como *Armas, gérmenes, acero*, de Jared Diamond[9]; o bien la voracidad con la que se sumergirían en los innovadores trabajos de la *world history*[10], aunque fuese para replicar ferozmente

[7] Véase nota 5, p. 105.

[8] Étienne Balibar, *La Philosophie de Marx*, París, La Découverte, 1993.

[9] Jared Diamond, *Guns, Germs ant Steel*, Nueva York, W. W. Norton and Co, 1997. Trad. cast.: *Armas, gérmenes, acero*, Barcelona, Debate, 2005.

[10] Para una visión reflexiva, véase Patrick Manning, *Navigating World History: Historians Create a Global Past*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2003.

sus respectivas tesis. Estas perspectivas sugieren una problemática «posmarxista» bastante diferente de la que Laclau y Mouffe dibujaban en 1985 y que, aparentemente, no ven razones importantes para retocar en la actualidad. Mientras que el profesorado posmarxista, cómodamente atrincherado en los departamentos de «humanidades», cultiva sus rutinas discursivas bajo los pálidos candiles de la gran fiesta social-constructivista, entre bastidores emerge un nuevo mundo de *big structures*, *large processes*, *huge comparisons*[11], un universo poblado de macroconexiones y macrotransiciones a menudo muy ancladas en la historia natural y la cultura material: sociología y demografía histórica a gran escala, «historia oceánica» posbraudeliana, historia medioambiental. Este nuevo paisaje epistemológico está también acosado desde hace algunos años por nuevas entidades aún más exóticas, como la antropología cognitiva, la psicología evolucionista, la paleopatología, y la arqueogenética. He aquí quien podría convocar de manera paradójica el espectro de un nuevo «materialismo histórico» y arriesgarse a volver extrañamente obsoletos, o al menos bastante problemáticos, algunos reflejos «antifisicalistas» y «antinaturalistas» propios de Laclau y Mouffe, y muchos otros (a veces nos gustaría que algunos adeptos de Derrida se acordasen del uso tan sugerente que hacía aquél de Leroi-Gourhan en *De la gramatología*[12]) al igual que algunas invocaciones posmodernas algo cautivadoras de la irremediable discontinuidad de lo social.

Nuevas trayectorias del materialismo

El malestar que genera la (re)lectura de *Hegemonía y estrategia socialista* está, pues, ligado también a esta confirmación: el espacio-tiempo del «posmarxismo», a saber, de un nuevo intento de articulación entre modo de producción y modo de sujeción/subjetivación, sólo puede conducir al desbordamiento de la reducida geografía intelectual del postestructuralismo (o del estructuralismo, si nos atenemos a la interpretación de Balibar en su prefacio). La reinscripción

[11] Charles Tilly, *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons,* Nueva York, Russel Sage Foundation, 1984. Trad cast.: *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*, Madrid, Alianza, 1991.

[12] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, París, Éditions de Minuit, 1967. Trad. cast.: *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1998.

de Gramsci en Londres y de Lacan en Buenos Aires ha sofocado un poco sus efectos. No se debe sólo a que la cuestión de la centralidad de las «relaciones de producción» no se evapora tan fácilmente en el momento en que los saltos prodigiosos de los «poderes mentales de la producción» dan un nuevo significado a la interrogación sobre el vínculo entre composición técnica y composición política del «proletariado», en algún lugar entre Marx en Detroit[13] y Deleuze en Silicon Valley (por no hablar de la amplitud de la actual crisis económica). No se debe sólo a los desplazamientos de la geopolítica del saber que hacen que algunos —con un entusiasmo a veces algo inocente y una metodología a menudo aproximativa— vuelvan a visitar a Fanon en Argel y acompañen a Derrida a Calcuta. Un nuevo cuestionamiento posmarxista exige, en efecto, rodeos y desplazamientos más largos, más fríos, de menor *glamour*, menos ligados a los flujos y reflujos de las modas intelectuales de los departamentos anglófonos de teoría literaria y estudios culturales. Podría pasar, entre otras cosas, por la reterritorialización de la crítica de la economía política y el reanclaje materialista del poscolonialismo que sugiere la interrogación sobre las evoluciones del sistema-mundo y la aclimatación de Adam Smith a Pekín[14]. Pero no debemos tampoco inmunizarnos contra las sorpresas heurísticas que podría reservar el desarrollo «bio-histórico» de la larga duración: Darwin en el Creciente fértil, en cierto modo[15] (una perspectiva que, dicho sea de paso, amenaza con hacer de la noción de «biopolítica» algo más que una excitante metáfora).

La exploración de esos parajes inauditos exige, sin duda, más competencia cliométrica y comparatista que brío discursivo, pero no excluye en absoluto reconsiderar a la vez la vertiente propiamente ética de la intención marxista, que supone una relectura en

[13] Véase Mario Tronti, *Operai e capitale*, Turín, Einaudi, 1966. Trad. cast.: *Obreros y capital*, Madrid, Akal, 2001.

[14] Giovani Arrighi, *Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twenty-First Century*, Londres, Verso, 2007. Trad. cast.: *Adam Smith en Pekín*, Madrid, Akal, 2007.

[15] Véanse, por ejemplo: Daniel Lord Smail, *On Deep History and the Brain*, Berkeley, University of California Press, 2008; y Gregory Cochran y Henry Harpending, *The 10,000 Years Explosion. How Civilization Accelerated Human Evolution*, Nueva York, Basic Books, 2009. Véanse también las observaciones de John H. Hinshaw sobre lo que implican estos enfoques en las ciencias sociales: «Karl Marx and Charles Darwin: Towards an Evolutionary History of Labor», *Journal of Social, Evolutionary and Cultural Psycology* 4, II (2008), pp. 260-280, disponible en www.jsecjournal.com.

paralelo y en profundidad de la genealogía antropológico-filosófica del proyecto de Marx y de su lazo, a veces inesperado, con la utopía «liberal» —pero también con la autocrítica romántica de esta última, por un lado, y con las diversas normas griegas de la «vida buena», por otro[16]—. Esto implica que se puede comenzar de nuevo a plantear cuestiones tabú o informulables en las *doxa* del constructivismo social generalizado. ¿Qué es la «naturaleza humana»? (Ya oigo los gritos de terror «antiesencialistas» de una parte de mis lectores). ¿Cuáles son las capacidades y las necesidades cognitivas, afectivas y praxeológicas del ser humano en tanto que animal político y simbólico (insisto en tanto que «animal»)? ¿Cómo elaborar una ética social universalizable, mínima pero esencial, capaz de avanzar al menos un paso —circunspecto— más allá del formalismo de las «teorías de la justicia»? En resumen, relanzar el vínculo entre materialismo «histórico» —y hoy en día, inevitablemente ecológico— y «filosofía de la praxis» bajo una nueva figura plural pero consistente.

¿Se trata de una ambición utópica y desmesurada, véase: nefasta? Laclau y Mouffe lo verán sin duda como un nuevo proyecto que es totalizante de un modo ilusorio. Pero querer menos que eso y contentarse con cubrir con un esmalte de retoricidad tornasolada el futuro fatalmente entrópico de la proliferación irresoluble de las posiciones de sujeto, a riesgo de imprimirle una forma «hegemónica» —vagamente radical-democrática—, o de tejer un punto de acolchado nacional-popular, ¿de verdad resulta motivador? A mí, personalmente, me cuesta creerlo. Y en cuanto a rebajar las ambiciones epistemológicas excesivas, prefiero el empirismo escrupuloso del «descriptivismo social», tan despreciado por Laclau y Mouffe, aun cuando fuese, por ejemplo, en forma de un humilde intento etno-metodológico de las prácticas y los discursos de movilización —y también de «no movilización», sin tener menos importancia el análisis de las preferencias adaptativas que el de las luchas y resistencias—. La *theory* ha errado el tiro. Ya es hora de ser, o bien más ambicioso, o bien más modesto.

[16] Véanse, entre otros, Philip J. Kain, *Schiller, Hegel and Marx. State, Society, and the Aesthetic Ideal of Ancient Greece*, Kingston, Ont., McGill-Queen's University Press, 1982; y George E. McCarthy (ed.), *Marx and Aristotle: Nineteenth-Century German Social Theory and Classical Antiquity*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 1992.

Antagonismo y hegemonía
La democracia radical contra el consenso neoliberal
Chantal Mouffe

Muy activa en los movimientos sociales de los años sesenta y en los nuevos movimientos sociales (especialmente en la «segunda ola» feminista), Chantal Mouffe se esfuerza en elaborar, junto a Ernesto Laclau, lo que podría calificarse como «posmarxismo». Rechazando el estricto determinismo económico de Marx y el análisis de la sociedad únicamente en los términos de la lucha de clases, defienden una democracia radical construida sobre un pluralismo agonístico, en el que todos los antagonistas puedan expresarse.

Chantal Mouffe. Enseña Ciencias políticas en la Westminster University de Londres. Su obra más conocida es *Hegemonía y estrategia socialista* (1985), escrita junto a Ernesto Laclau.

Elke Wagner. Enseña Sociología en la Universidad LMU de Múnich.

Elke Wagner: La obra Hegemonía y estrategia socialista[1]*, que escribió junto a Ernesto Laclau, se ha traducido en un gran número de países y ha ejercido una influencia considerable sobre las teorías de los nuevos movimientos sociales. En este libro intentan reformular la teoría marxista para intervenir en los debates contemporáneos sobre la naturaleza de lo político. ¿Podría decirnos algo más sobre la génesis de esta obra y sus principales ideas? En particular, ¿cuál es el papel de la noción de hegemonía en su discurso?*

Chantal Mouffe: Buscábamos dos objetivos principales al escribir *Hegemony and Socialist Strategy*, publicada por Verso en 1985. El primero de esos objetivos era político, y el segundo teórico. En cuanto a lo político, se trataba de reformular el proyecto socialista con el fin de ofrecer una respuesta a la crisis del pensamiento de la izquierda, en sus versiones comunista y socialdemócrata a un mismo tiempo. Para nosotros, esta crisis estaba causada en parte por la importancia creciente que habían tomado los nuevos movimientos sociales emergidos desde los años sesenta, a los cuales ni el marxismo ni la socialdemocracia habían sido capaces de responder de manera adecuada. De ahí nuestro objetivo teórico, que consistía en proponer un enfoque que permitiese comprender las características específicas de movimientos que no tenían que ver con la estructura de clases, y que no podían, por tanto, ser aprehendidos tan sólo según los esquemas clásicos de la explotación económica. Estábamos convencidos de que para ello era necesario desarrollar una teoría de lo político, e intentamos construirla reuniendo dos enfoques teóricos distintos: la crítica del esencialismo que se encuentra en el pensamiento postestructuralista —en Derrida, Lacan, Foucault (pero también en Wittgenstein y los pragmáticos norteamericanos)—, y varios elementos centrales del concepto de hegemonía gramsciano. Esta perspectiva teórica, que en ocasiones ha sido llamada posmarxista, se conoce también con el nombre de *discourse theory* (teoría del discurso).

[1] Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* [1985], Buenos Aires, FCE, 2004.

¿Cuáles son los principales aspectos de este enfoque?

Las dos categorías principales son, por un lado, el concepto de «antagonismo» y, por otro, el de «hegemonía». El concepto de antagonismo es absolutamente central para nosotros, en la medida en que afirma que la negatividad es constitutiva e insuperable. La idea de antagonismo revela también la existencia de conflictos para los cuales no existe ninguna solución racional. Esto nos lleva a una comprensión del pluralismo que lo distingue de la perspectiva liberal. Se trata de un pluralismo, que, a semejanza de los de Nietzsche o Max Weber, toma nota de la imposibilidad de reconciliar todos los puntos de vista. Más tarde, en *La paradoja democrática*[2], decidí denominar esa dimensión inextirpable del antagonismo como «lo político» [*the political*], para distinguirlo de «la política» [*politics*] que remite a las diferentes actividades encaminadas a organizar la coexistencia humana. El segundo concepto fundamental es, pues, el de hegemonía. Para nosotros, estos dos conceptos, antagonismo y hegemonía, son indispensables en la elaboración de una teoría de lo político. Están ligados el uno al otro de la siguiente manera: pensar la política —con la idea de la presencia siempre posible del antagonismo— exige despedirse de algún modo de la posibilidad de encontrar un fundamento último y, en consecuencia, reconocer la dimensión irresoluble y contingente presente en todo sistema social. Hablar de hegemonía implica que cada orden social no es más que la articulación contingente de relaciones de poder particulares y que no tiene, por tanto, cimientos racionales últimos. La sociedad es, pues, el producto de una serie de prácticas llevadas a cabo con el fin de intentar crear un cierto orden en un contexto contingente. Esas prácticas son, precisamente, las que nosotros llamamos «prácticas hegemónicas». Las cosas siempre podrían ser de otro modo. Todo orden tiene su fundamento en la exclusión de otros órdenes posibles, siempre es la expresión de una configuración particular de las relaciones de poder. En este sentido, todo orden es político, y no podría existir ninguno en ausencia de las relaciones de poder que le dan forma. Este elemento teórico tiene implicaciones políticas

[2] Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, Londres, Verso, 2000. Trad. cast.: *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa, 2003.

cruciales. Hoy en día, a menudo oímos decir que la globalización neoliberal es el producto del destino y que no hay más opción que aceptarlo. Recuerde el número de veces que Margaret Thatcher declaró: «No hay alternativa». Por desgracia, un gran número de socialdemócratas ha aceptado esta idea y piensa que lo único que pueden hacer ahora es gestionar este orden globalizado, pretendidamente natural, de una manera un poco más humana. Por el contrario, desde nuestro punto de vista, es evidente que todo orden es en primer lugar un orden político, procedente de una configuración hegemónica dada de las relaciones de poder. El actual estado de la globalización, lejos de ser «natural», es más bien el resultado de una hegemonía neoliberal y está estructurado por unas relaciones de poder específicas. Esto significa que es completamente posible ponerlo en cuestión, y que existen, desde luego, alternativas. Como puede ver, este concepto de configuración hegemónica es del todo crucial para orientar la acción política. Afrima que siempre es posible cambiar las cosas desde una perspectiva política, e intervenir en las relaciones de poder para transformarlas.

¿Cómo permite este enfoque considerar las alternativas a las relaciones de poder hegemónicas en la actualidad?

En primer lugar es necesario cuestionar la propia idea de un orden natural, consecuencia de la acción de fuerzas objetivas, ya sean las fuerzas de producción, las leyes de la historia o el desarrollo del espíritu. Retomando el eslogan del movimiento altermundista, podemos sostener que: «¡Otro mundo es posible!». En efecto, para nosotros, siempre son posibles otros mundos, y no se debería aceptar nunca la idea de que las cosas no pueden cambiarse. Siempre existen alternativas, apartadas ahora por el orden dominante, pero que pueden actualizarse. Es esto precisamente lo que la teoría de la hegemonía permite ver con mayor claridad. Todo orden hegemónico establecido puede ser cuestionado por prácticas contra-hegemónicas que intenten desarticularlo con el fin de establecer otra forma de hegemonía. Sin duda una tesis semejante tiene implicaciones muy importantes en cuanto a la manera en que afrontamos las políticas emancipadoras. Si la lucha política consiste siempre en la confrontación de diferentes prácticas hegemónicas y de diferentes proyectos hegemónicos, esto significa que

en ningún momento nadie podrá decir que la confrontación debe finalizar porque ya se haya llegado a una democracia perfecta. Por esta razón, reformulamos el proyecto de la izquierda en *Hegemonía y estrategia socialista* en términos de «democracia radical y plural» e insistimos en el hecho de que ese proceso no tiene fin. Deseamos profundamente una radicalización de las instituciones democráticas existentes para hacer efectivos los principios de libertad e igualdad cada vez en más ámbitos sociales. Nuestro objetivo, como he señalado antes, era tener en cuenta e integrar las reivindicaciones de los nuevos movimientos sociales. Para nosotros, el desafío de la izquierda era encontrar el medio de articular esas nuevas reivindicaciones de los movimientos feministas, antirracistas, homosexuales, o incluso ecologistas, con las reivindicaciones formuladas en términos de clase. Dentro de esta perspectiva, otro concepto importante de *Hegemonía y estrategia socialista* es el de «cadena de equivalencias». Frente a la separación total entre los movimientos anhelada por algunos filósofos posmodernos, nosotros postulamos que era necesario para la izquierda establecer una cadena de equivalencias entre esas luchas diferentes para que, cuando los trabajadores definiesen sus reivindicaciones, tuviesen también en cuenta las de los negros, los inmigrantes y las feministas. Para ello hace falta, desde luego, que cuando las feministas definan sus reivindicaciones, no lo hagan tan sólo en términos de género, y que ellas también asuman las de los otros grupos, con el fin de crear una larga cadena de equivalencias entre todas estas luchas democráticas. En nuestra opinión, el objetivo de la izquierda debería ser el de instaurar una voluntad colectiva de todas las fuerzas democráticas para impulsar una radicalización de la democracia e instalar una nueva hegemonía.

Debería subrayar también otra importante dimensión de este proyecto de democracia radical, y es la de romper con la idea de que, si queremos progresar hacia una sociedad más justa en las democracias occidentales avanzadas, es necesario destruir el orden democrático liberal y construir un nuevo orden partiendo de cero. En *Hegemonía y estrategia socialista* criticábamos el modelo revolucionario leninista tradicional y afirmábamos que, en el marco de una democracia pluralista moderna, podían llevarse a cabo avances democráticos profundos a partir de una crítica inmanente a las instituciones establecidas. Desde nuestro punto de vista, el problema

de las sociedades democráticas modernas no se encuentra en sus principios ético-políticos de libertad e igualdad, sino más bien en el hecho de que esos principios no se han llevado a la práctica. Así, en esas sociedades, la estrategia de la izquierda debería consistir en actuar para que se apliquen esos principios —lo cual no implica una ruptura radical, sino más bien lo que Gramsci llama una «guerra de posición» que lleve a la creación de una nueva hegemonía—.

¿Cómo puede llevarse a cabo en la actualidad una cadena de equivalencias de este tipo? ¿Y cuál sería el papel de los sindicatos y los partidos políticos?

En lo que se refiere a la posibilidad de radicalizar la democracia, por desgracia la situación es menos favorable ahora de lo que lo era hace treinta años, cuando escribimos el libro. La necesidad de poner en marcha una cadena de equivalencias continúa siendo una tarea crucial para el proyecto de la izquierda, pero el neoliberalismo ha transformado profundamente el terreno. A principios de los años ochenta, todavía predominaba el sentido común socialdemócrata. Criticábamos los límites de los partidos socialdemócratas y proponíamos una radicalización de la democracia, pero nadie se imaginaba entonces que los progresos realizados por la socialdemocracia acabarían resultando tan frágiles. Desde entonces, las cosas han cambiado de manera drástica. A través de las políticas llevadas a cabo por Reagan y Thatcher, el neoliberalismo ha emprendido una marcha triunfal y ha conseguido numerosos éxitos por todo el mundo. En el Reino Unido, el thatcherismo ha logrado desplazar la hegemonía de la socialdemocracia para instituir una hegemonía neoliberal que hoy en día continúa.

En la actualidad, nos encontramos en una situación en la que nos vemos obligados a defender las instituciones de base del Estado del Bienestar —esas mismas instituciones cuyas insuficiencias democráticas criticábamos en el pasado—. Incluso las libertades individuales más elementales, en la base del orden político, recientemente han comenzado a ponerse en duda con la pretendida «guerra contra el terrorismo». En lugar de luchar por una radicalización de la democracia, nos vemos limitados a luchar contra el desmantelamiento de las instituciones democráticas fundamentales. ¿Qué hacer en esta situación? En mi opinión, habría que intentar establecer un frente común de todas las fuerzas progresistas,

que todos los movimientos de la sociedad civil, organizados, por ejemplo, en torno a Attac o al Foro Social Mundial, trabajen con todos los partidos políticos progresistas y los sindicatos. Sería necesaria una amplia cadena de equivalencias para crear las mediaciones institucionales indispensables para cuestionar el orden hegemónico establecido. Me preocupa, sin embargo, la reticencia de numerosos movimientos sociales a trabajar con las instituciones políticas establecidas. Me he implicado en numerosos movimientos altermundialistas y gran parte de estos movimientos tienen una actitud extremadamente negativa con respecto a las organizaciones establecidas. Estos movimientos están influidos por las ideas de Hardt y Negri, quienes, en sus libros *Imperio* y *Multitud*, escriben que los movimientos salidos de la sociedad civil deben evitar colaborar con las instituciones políticas. Perciben todas esas instituciones llamadas «molares» (retomando el vocabulario de Deleuze y Guattari) como unas «máquinas de captura» y afirman que el combate fundamental se sitúa más bien al nivel «molecular» de las micropolíticas.

Desde esta perspectiva, las contradicciones internas del Imperio deben entrañar su caída y conducir a la victoria de la multitud. De hecho, no hacen más que reproducir, con un vocabulario diferente, el determinismo marxista de la Segunda Internacional, según la cual la contradicción interna en las fuerzas de producción debía, por sí misma, entrañar la caída del capitalismo y conducir a la victoria del socialismo. No había nada que hacer, salvo esperar el fin del capitalismo. La perspectiva de *Imperio* es similar —aunque adaptada, por supuesto, a las nuevas condiciones: a partir de ahora el trabajo inmaterial ejerce el papel principal, ya no es el proletariado, sino la multitud, quien sirve de agente revolucionario—. Estamos, no obstante, en presencia del mismo tipo de enfoque determinista. Por otro lado, ésta es la razón por la que rechazan la idea de que es necesario crear una unidad política entre los diferentes movimientos. Nunca plantean la que para mí es la pregunta política más importante: ¿Cómo se convertirá la multitud en sujeto político? Reconocen que los movimientos sociales tienen objetivos diferentes, pero, para ellos, la articulación de estas diferencias no es de por sí un problema. En efecto, desde su punto de vista, el hecho de que las perspectivas no converjan las hace más radicales y, así, cada una de ellas dirige sus golpes al centro virtual del Imperio.

Más allá de su crítica al enfoque de Hardt y Negri, en sus trabajos recientes ha tratado de reforzar su propia posición a través del estudio crítico de importantes teorías de lo político propuestas por diferentes sociólogos y teóricos. ¿Cuál es el sentido de esta labor?

Después de haber escrito *Hegemonía y estrategia socialista*, y haber subrayado los límites del marxismo para pensar lo político, deseaba mostrar que la solución no podía encontrarse dentro de la corriente liberal, que tampoco tiene teoría de lo político. Por esta razón, empecé a discutir diferentes modelos liberales, y en particular el más importante de entonces: el modelo establecido en la obra de John Rawls. Para mí, hay dos razones que hacen que el liberalismo no pueda captar de manera conveniente la naturaleza de lo político: en primer lugar, su racionalismo, y después, su individualismo. El racionalismo y la creencia en la posibilidad de una reconciliación final gracias a la razón le impiden reconocer la posibilidad, siempre presente, del antagonismo; y el individualismo no le permite captar el proceso de creación de las identidades políticas, que son siempre identidades colectivas, que toman una forma del tipo «nosotros /ellos». Además, ese racionalismo y ese individualismo dominantes en la teoría liberal no le permiten comprender el papel crucial que han jugado lo que yo he llamado «las pasiones»: la dimensión afectiva movilizada en la creación de las identidades políticas. Tome como ejemplo la cuestión del nacionalismo. Resulta obvio que no se puede comprender la importancia del nacionalismo si no se comprende el papel de la movilización de los afectos y deseos en la formación de las identidades colectivas. Es, desde luego, la razón por la que le ha costado siempre al pensamiento liberal integrar las diferentes manifestaciones del nacionalismo. Para los liberales, todo lo que comporta una dimensión colectiva se presenta como arcaico, como algo irracional que en las sociedades modernas ya no debería existir. Con unas premisas teóricas semejantes, no sorprende que los liberales estén ciegos ante la dinámica misma de lo político.

¿Es ése el contexto en el que ha comenzado a interesarse por los trabajos de Carl Schmitt?

Sí, en efecto, consideré que la crítica que Schmitt dirigió al liberalismo tenía mucha fuerza. Igualmente me sorprendió comprobar hasta qué punto esta crítica propuesta en los años veinte en su libro *El concepto de lo político*[3], conservaba por completo su pertinencia para comprender el desarrollo reciente del pensamiento liberal. Schmitt avanza que el liberalismo es incapaz de comprender lo político y que, cuando intenta hablar sobre ello, utiliza un vocabulario tomado o de la economía o de la ética. Esto corresponde perfectamente a los dos modelos democráticos que dominan la teoría política en la actualidad: el modelo agregativo y el modelo deliberativo. El primero encara el terreno político en términos principalmente económicos. En respuesta a este modelo, Rawls y Habermas desarrollaron sus modelos alternativos de democracia deliberativa. Sin embargo, el modelo deliberativo moviliza un enfoque ético o moral para pensar la política, y tampoco propone una teoría de lo político. Quiero, no obstante, subrayar que, aunque estoy de acuerdo con la crítica de Schmitt a los límites del liberalismo, mi objetivo es muy diferente al suyo. Mientras que él percibe la democracia liberal pluralista como un régimen no viable, y defiende con fuerza la idea de que el liberalismo niega la democracia, y la democracia niega el liberalismo, una parte central de mi trabajo ha consistido, al contrario, en proponer una visión de la democracia pluralista que reintroduciría una dimensión propiamente política. Por esta razón Schmitt supone para mí un auténtico desafío y, como así lo indica el título de uno de mis artículos, yo pienso «con Schmitt, contra Schmitt».

Mi respuesta a Schmitt es precisamente el modelo agonístico y democrático en el que presento una distinción entre agonismo y antagonismo. Procedo de la siguiente manera: comienzo reconociendo con Schmitt la dimensión antagonística de lo político, es decir, la permanencia de conflictos a los que no se puede aportar una solución racional. La relación amigo/enemigo implica una negación que no puede resolverse de manera dialéctica. No obstante, ese conflicto antagónico puede adoptar varias formas. Puede manifestarse bajo la forma de un antagonismo propiamente dicho —la forma schmittiana de la relación amigo/enemigo—. Aquí, es evidente,

[3] Carl Schmitt, «Der Begriff des Politischen» en *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, 58 (1927), pp. 1-33. Trad. cast.: *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1998.

Schmitt tiene razón al decir que un antagonismo de este tipo no puede considerarse legítimo en el seno de una sociedad democrática, porque conduce a la destrucción de la asociación política. No obstante, el conflicto puede también expresarse bajo una forma diferente, a la que he propuesto denominar «agonismo». La diferencia entre los dos se encuentra en el hecho de que, en el caso del agonismo, no se trata de una confrontación tipo amigo/enemigo, sino de una confrontación entre adversarios que reconocen la legitimidad de sus reivindicaciones respectivas. Aún sabiendo que no hay una solución racional a su conflicto —entre adversarios sólo existen, por decirlo así, consensos conflictivos—, se ponen de acuerdo sobre los principios ético-políticos que organizan su asociación política, aun cuando siguen en desacuerdo en cuanto a su interpretación. Mediante esta distinción entre antagonismo propiamente dicho y agonismo puedo, siempre sosteniendo el carácter ineluctable del antagonismo, considerar cómo éste no debe necesariamente conducir a la negación de un orden democrático pluralista. Voy aún más lejos, planteando no sólo que el combate agonístico es compatible con la democracia, sino que es en concreto este combate lo que le da su especificidad a un orden democrático pluralista. Por esta razón, presento el modelo agonístico de la democracia como una alternativa a los modelos agregativo y deliberativo. Para mí, este modelo tiene como ventaja que, con el reconocimiento del papel de las pasiones en la creación de las identidades colectivas, ofrece una mejor visión de la dinámica democrática, una visión que reconoce la necesidad de ofrecer diferentes formas de identificación colectiva, en torno a alternativas definidas con claridad.

En su opinión, ¿cuáles son las diferencias entre su modelo y el concepto de la «segunda modernidad cosmopolítica» propuesto por Ulrich Beck y Anthony Giddens?

Está completamente claro que, en el modelo agonístico que defiendo, la política en democracia debe ser partisana —ésta es la razón por la que soy muy crítica con respecto a los trabajos de Ulrich Beck y Anthony Giddens, para quienes el modelo de la política como confrontación entre adversarios estaría ya obsoleto, lo que implicaría pensar más allá de la división izquierda/derecha—. Para mí, semejante confrontación es, por el contrario, constitutiva de la

democracia. Es evidente que no es necesario considerar la oposición derecha/izquierda como portadora de una esencia cualquiera y que esas nociones deben ser redefinidas a partir de diferentes contextos y diferentes periodos históricos. Lo que está en juego realmente en la distinción derecha/izquierda es el reconocimiento de la división social y del hecho de que determinados conflictos antagónicos no pueden resolverse mediante un diálogo racional. No negaré, desde luego, que no hayamos asistido, en el transcurso de los últimos años, a un emborronamiento de las fronteras entre la izquierda y la derecha. Sin embargo, mientras que Beck y Giddens ven en ello una señal de progreso para la democracia, yo sigo convencida de que esta evolución no era necesaria y que aún es posible invertir el proceso. Pienso que es importante resistirse a ello, porque puede poner en peligro las instituciones democráticas. La desaparición de la diferencia fundamental entre los partidos democráticos de centro izquierda y de centro derecha tiene como efecto que la gente deje de interesarse en la política. Fíjese en el inquietante declive de la participación política en las elecciones. Ese declive se explica por el hecho de que la mayoría de los partidos socialdemócratas se han desviado tanto hacia el centro que se han vuelto incapaces de proponer una alternativa al orden hegemónico existente. La política en democracia debe ser partisana. Si queremos que los ciudadanos se interesen por la política es necesario que sientan que se ponen en juego alternativas reales en las elecciones. La desafección actual respecto a los partidos democráticos es muy mala para la democracia. En varios países ha conducido al ascenso de partidos de la derecha populista, que se presentan como los únicos partidos con alternativas y pretenden devolver la voz a todos los que se sienten abandonados por los partidos del gobierno. Acuérdese de lo que pasó en Francia en la primera vuelta de las elecciones presidenciales de 2002, cuando Le Pen, el líder del Frente Nacional, quedó segundo y eliminó al candidato socialista Lionel Jospin. Para ser honesta, me impactó, pero no me sorprendió —durante la campaña, había dicho a mis alumnos, en broma, que había tanta diferencia entre Chirac y Jospin como entre Coca-Cola y Pepsi-Cola—. Por otra parte, Jospin había insistido personalmente en decir que su programa no era socialista, por lo cual un gran número de electores no pudo decidirse a votar por él en la primera vuelta. Por otro lado, muchos electores descontentos decidieron

votar por Le Pen, quien, gracias a una eficaz retórica demagógica, consiguió movilizarlos contra lo que percibían como unas élites indiferentes a su suerte.

Ha llamado la atención sobre la tendencia creciente a moralizar la política reemplazando la oposición entre la izquierda y la derecha por una oposición distinta, entre el bien y el mal. ¿Puede decirnos algo más sobre esto?

Antes de contestar a esta pregunta, me gustaría indicar otra consecuencia del desvanecimiento de la oposición derecha/izquierda. Cuando la democracia deja de ofrecer a la gente la posibilidad de identificarse con identidades políticas colectivas, está comprobado que ésta tiende a buscar otras fuentes de identificación colectiva. Esto se observa en la importancia cada vez mayor que toman ciertas formas de identificación religiosa, en particular entre los inmigrantes musulmanes. Un gran número de estudios sociológicos ha demostrado que en Francia el declive del Partido Comunista se ha visto acompañado, especialmente entre los trabajadores poco cualificados, de un acrecentamiento de la importancia de las formas de afiliación religiosa. La religión parece, así pues, en nuestros días, sustituir a los partidos en la satisfacción del deseo de pertenecer a una comunidad, proporcionando otro «nosotros». En otros contextos, la ausencia de identificación colectiva en torno a identidades políticas estructuradas por la distinción derecha/izquierda se subsana también con formas de identificación regionalistas o nacionalistas. Semejante fenómeno no es, en mi opinión, bueno para la democracia, porque estas identidades no son susceptibles de proporcionar un terreno al debate agonístico. Por esta razón, es un grave error creer que ahora el individualismo está tan extendido que la gente ya ni siquiera siente la necesidad de formas colectivas de identificación. La distinción nosotros/ellos es constitutiva de la vida social, y la democracia debe proporcionar los discursos, las prácticas y las instituciones que permitan a estas formas de identificación construirse políticamente.

Volvemos ahora a su pregunta sobre la moralización de la política. Al contrario de lo que a mucha gente le gustaría hacernos creer, el debilitamiento de los discursos que construyen identidades políticas en términos de derecha e izquierda no ha entrañado la desaparición de la necesidad de la distinción nosotros/ellos. Esta

distinción está aún muy viva, pero hoy en día se construye cada vez más mediante un vocabulario moral; la distinción entre izquierda y derecha se ha reemplazado por la oposición entre bien y mal. Esto indica que el modelo de la política en términos de confrontación está aún presente, pero que, hoy en día, la política se juega sobre un registro moral, y ha recurrido a un vocabulario basado en las categorías de bien y mal para separar a «nosotros, los buenos demócratas» de «ellos, los malos». Esto se ve claramente, por ejemplo, en las reacciones al ascenso de los partidos de la derecha populista: la condena moral reemplaza en general a un modo de lucha realmente político. En lugar de comprender las razones de su éxito, los «buenos» partidos demócratas se limitan a menudo a la invocación de un «cordón sanitario» destinado a impedir el retorno de lo que ellos ven como la «peste negra». Encontramos otro ejemplo de la moralización de la política realizada por George W. Bush, cuando opuso el *nosotros, civilizados*, al *ellos, bárbaros*. Construir un antagonismo político de esta manera corresponde a lo que yo llamo la moralización de la política. Hoy en día podemos verla en funcionamiento en numerosos terrenos: la incapacidad de encontrar una traducción política a los problemas a los que la sociedad se enfrenta y a considerar soluciones políticas a estos problemas hace que un número cada vez más importante de cuestiones se formule en términos morales. Se trata, por supuesto, de algo nefasto para la democracia, ya que cuando los oponentes se definen en términos no políticos, sino morales, no pueden ser percibidos como adversarios, sino como enemigos. Con los malos, el debate agonístico es imposible: simplemente hay que eliminarlos.

¿Qué papel desempeñan los medios de comunicación en esta moralización de la política? La manera en la que los dichos medios nos transmiten una historia, ¿no es justamente esta forma de moralización de los temas que abordan? Y la mayoría de las luchas políticas, ¿no tienen lugar hoy en día en torno a los medios de comunicación y su control, a riesgo de transformar las formas propias de la lucha política?

Es evidente que los medios de comunicación desempeñan un papel importante, en la medida en que constituyen uno de los terrenos privilegiados de la construcción de la subjetividad política. No obstante, creo que es un error ver en ellos el principal responsable de

esta evolución y acusarlos de ser la causa de la incapacidad de la izquierda de actuar políticamente. Los medios de comunicación no son más que el reflejo de la sociedad. Si pudiese tener lugar un debate agonístico, los medios lo transmitirían. Por supuesto, el hecho de que numerosos medios estén controlados por fuerzas neoliberales es en sí un problema. Esas fuerzas, no obstante, están lejos de ser todopoderosas. Los «No» a los referendos sobre la Constitución europea organizados en Francia y en los Países Bajos lo han demostrado con claridad: mientras que, en los dos países, los medios de comunicación dominantes habían hecho una activa campaña por el «Sí», no pudieron imponer su punto de vista frente a una amplia movilización popular. La derrota de Berlusconi en Italia, a pesar, allí también, de su control casi monopolístico de los medios de comunicación, sería otro ejemplo. En lugar de deplorar el papel de los medios, la izquierda debería, pues, ver en ellos un lugar al que llevar el debate hegemónico. Con el desarrollo de los nuevos medios de comunicación, las posibilidades de intervenir directamente y de desarrollar estrategias agonísticas se ha multiplicado hasta el infinito. En este terreno, estoy convencida de que tenemos mucho que aprender de las experiencias realizadas en el marco de lo que se denomina «activismo artístico». Así, en los Estados Unidos, en los años ochenta, numerosos militantes ligados a Act Up participaron en campañas de lucha contra el sida empleando las mismas estrategias de marketing que los publicistas, pero con un objetivo de crítica social. Estos militantes elaboraban obras visuales con el fin de alertar sobre los problemas políticos vinculados al sida —racismo, homofobia, etc.— y denunciar el poder de las grandes industrias farmacéuticas. Esta estrategia consistía en una reapropiación subversiva de las formas de comunicación dominantes. Así, en Nueva York, el colectivo Gran Fury supo utilizar la estética publicitaria para hacer pasar imágenes y eslogans de gran fuerza crítica. Una de sus realizaciones, el cartel *KISSING DOESN'T KILL* [besar no mata] pegado en los autobuses en 1989, se asemejaba a un anuncio publicitario de Benetton. Ponía en escena tres parejas —hetero, lesbiana y homo— formadas por personas de colores diferentes, con el mensaje: «Besar no mata, pero la avaricia y la indiferencia, sí». Hoy en día hay muchos otros ejemplos de esta utilización creativa de los medios de comunicación en las luchas realizadas contra la hegemonía neoliberal. Uno de los más interesantes es probablemente el de

los Yes Men, con su estrategia de «rectificación de la identidad» que consiste en hacer salir los lados sombríos de las políticas puestas en práctica por estas últimas haciéndose pasar por representantes de organizaciones internacionales y multinacionales. El reconocimiento del poder de los medios de comunicación permite igualmente darse cuenta de las numerosas posibilidades de redirección de este poder. La izquierda debería mostrar una mayor imaginación en su relación con los medios de comunicación, con la idea de hacer de éste un terreno de confrontación agonística.

Observando los movimientos políticos actuales, ¿hay algunos que constituyan una fuente de inspiración para sus trabajos? ¿Cuáles son los temas y movimientos que le parecen más interesantes para su noción de lo político?

El combate más urgente que debe afrontar la izquierda hoy es plantear una alternativa al neoliberalismo. Numerosos activistas y numerosos pensadores trabajan en ello en todo el mundo y, en algunos lugares, como en Sudamérica, se han conseguido ya grandes progresos. Aún reconociendo la dimensión mundial de semejante lucha y la necesidad de lazos y formas de solidaridad estrechos, estoy, sin embargo, convencida de que es necesario plantear y tratar los problemas de manera diferente según los contextos regionales. No pretendo negar con esto el hecho de que algunos problemas como el cambio climático o la protección del medio ambiente sólo pueden tratarse a nivel global, pero pienso, no obstante, que no es oportuno insistir sólo en esta dimensión global, lo que conlleva negar la existencia de una pluralidad de formas de vida. También estoy de acuerdo con Schmitt al decir que el mundo es un *pluriversum* y no un *universum*. No creo en la existencia de una única forma de democracia que proporcionaría la única respuesta legítima que debe ser aceptada por todos. Hay muchas maneras de poner en práctica la idea democrática, que dependen del contexto. Para nosotros, que vivimos en Europa, el punto de partida no puede ser el mismo que para quienes viven en otras partes del mundo. Sólo tratando verdaderamente los problemas que afectan a las sociedades —y no pretendiendo ofrecer ideas globales—, podremos contribuir a la lucha general por la democracia. En Europa, hoy en día, nuestra prioridad debería ser la de reavivar la confrontación izquierda/derecha y crear las condiciones favorables para una democracia

agonística. Estoy convencida de que esto sólo puede hacerse a nivel europeo. Por esta razón, la dimensión europea debería estar en el centro de la reflexión de la izquierda. Las diferentes organizaciones europeas de izquierda deberían establecer estrechos contactos unas con otras, con el fin de trabajar juntas en la creación de una Europa política fuerte, capaz de proporcionar una alternativa a las políticas neoliberales y proponer otro modelo de sociedad. Un gran número de problemas a los que nos enfrentamos hoy vienen del hecho de que, tras la caída de la Unión Soviética, vivimos en un mundo uniformado, que está bajo la hegemonía indiscutible de los Estados Unidos, quienes tratan de imponer universalmente su modelo, y que acusan a cualquiera que se oponga a este modelo de ser «enemigo de la civilización». Como ya escribí en mi libro *On the Political*[4], la ausencia de canales legítimos para resistir a la hegemonía norteamericana explica el auge de la violencia que observamos actualmente. Al contrario de quienes afirman que la solución a nuestros problemas reside en el establecimiento de una democracia cosmopolita, que, en mi opinión, se sostiene en una ilusión antipolítica, estoy convencida de que es necesario más bien desarrollar un mundo verdaderamente plural. Es absolutamente crucial, por esta razón, que Europa se transforme en una Europa política, un polo regional que podría realmente tener un papel al lado de otros polos regionales emergentes, como China o la India. En el mundo hay una verdadera demanda de que Europa actúe con independencia de los Estados Unidos y de que desempeñe un papel motor en numerosos ámbitos. Es el momento de que la izquierda deje de ver a Europa tan sólo como el caballo de Troya del neoliberalismo y emprenda la elaboración de un proyecto político europeo de izquierdas.

[4] Chantal Mouffe, *On the Political*, Londres, Routledge, 2005.

La justicia mundial y la renovación de la tradición de la teoría crítica

Nancy Fraser

En esta conversación, Nancy Fraser vuelve sobre las diferentes formulaciones que ha ido construyendo estos últimos quince años, contradicciones planteadas por la articulación entre política de redistribución y política de reconocimiento. En el siglo XXI, cuando las reivindicaciones «identitarias» toman cada vez más importancia, ¿en qué marco geopolítico, disciplinario y conceptual es posible repensar la exigencia de una justicia redistributiva?

Nancy Fraser. Titular de la cátedra Henry y Louise A. Loeb (Política, Ciencias sociales y Filosofía) en la Graduate Faculty de la New School for Social Research. Destacan sus publicaciones: *Unruly practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory* (1989) y *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition* (1997), *The Radical Imagination: Between Redistribution and Recognition* (2003). Ha coeditado, junto a Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (2003).

Alfredo Gómez-Muller. Es profesor de Estudios latinoamericanos en la Université François-Rabelais de Tours y miembro del Laboratorio de Filosofía Práctica y Antropología Filosófica (LANPRAT), en la facultad de Filosofía del Institut catholique de París. Es autor de numerosas obras sobre ética y filosofía política, entre ellas: *La Reconstrucción de Colombia. Escritos políticos* (2008); *Sartre, de la náusea al compromiso* (2005); y *Ética, coexistencia y sentido* (1999).

Gabriel Rockhill. Es profesor adjunto de Filosofía en la Villanova University (Filadelfia) y director del Atelier de théorie critique en el Centre parisien d'études critiques. Ha editado varias obras colectivas, y publicado *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics* (2009); y *Logique de l'histoire. Pour une analytique des pratiques philosophiques* (2010).

Gabriel Rockhill: Una parte importante de su proyecto filosófico parte de un intento de dar cuenta del contexto político contemporáneo y de la situación de la filosofía política. En el compendio Justice Interruptus[1]*, situaba su proyecto en relación a eso que usted llamaba la «condición postsocialista». ¿Podría explicarnos cómo afecta esta condición a su reflexión? En sus trabajos más recientes, se sitúa además en relación a eso que usted denomina «la era mundial». ¿Cómo piensa la globalización en la era postsocialista y la manera en que ese contexto histórico ha influido en la evolución de su trabajo?*

Nancy Fraser: Comencemos por la «condición postsocialista». Introduje este término a mediados de los años noventa para caracterizar el clima o el estado de ánimo que se ha impuesto tras la caída del comunismo, y en cuyo seno un igualitarismo social vuelto, según parece, ilegítimo, ha dejado su lugar a un fundamentalismo del mercado resucitado milagrosamente. Cuando utilizo la expresión «condición postsocialista», la coloco, por tanto, siempre entre comillas, para indicar que a lo que me refiero con este término es una figura ideológica. Por decirlo de otra manera: esta expresión no significa que, personalmente, piense que el socialismo haya perdido su pertinencia, sino más bien que es la opinión del sentido común de nuestra época. La expresión designa una relevante mutación en la gramática de las reivindicaciones políticas: señala el hecho de que numerosos actores sociales progresistas han dejado de formular sus reivindicaciones en términos de justicia redistributiva para recurrir ahora al lenguaje de la identidad y la diferencia. Mientras se producía este desplazamiento —que he caracterizado como la sustitución de un paradigma de la redistribución por un paradigma del reconocimiento[2]—, algunos movimientos sociales de

[1] Nancy Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*, Nueva York, Routledge, 1997.

[2] Nancy Fraser, «From Redistribution to Recognition? Dilemmas of the Justice in a "Postsocialist Age"», en *New Left Review*, 212 (1995). Trad. cast.: «¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas sobre la justicia en una época postsocialista», en *Utopías, nuestra bandera. Revista de debate político*, 177 (1998), pp. 137-146.

vocación *a priori* emancipadora que anteriormente militaban por la igualdad social, como los movimientos feministas y antirracistas, se han reinventado para convertirse en los promotores de políticas de reconocimiento. Al forjar el término de «condición postsocialista» quería, pues, llamar la atención sobre la marginación del imaginario socialista en función del cual, durante un siglo y medio, la izquierda ha llevado a cabo sus luchas. Buscaba también dar cuenta del contexto en que se ha producido este importante cambio de la cultura política, relacionándolo con la espectacular expansión del neoliberalismo. El clima «postsocialista» remitía a esta constelación en la que las políticas de identidad y el neoliberalismo me parecían compartir afinidades ante todo problemáticas.

Sin embargo, más recientemente, me he dado cuenta de que al mismo tiempo operaban otras lógicas, y esto me ha llevado a elaborar la noción de «era mundial» que usted menciona. Aceleremos un poco y vayamos directamente a 2003, en el momento en que comienzo a escribir sobre lo que llamo el «problema del marco»[3]. Es la expresión que empleo para designar la nueva incertidumbre que prevalece ahora cuando hay que determinar las fronteras adecuadas de la justicia, dicho de otra manera: cuando hay que decidir qué intereses, y los intereses de quién, habría que tener en cuenta. Durante el periodo de la Guerra Fría, esta cuestión del «marco» no era un reto decisivo, en la medida en que para todo el mundo era más o menos evidente que la entidad en cuyo seno se desarrollaba la justicia era la del Estado moderno, definido en referencia a un territorio determinado. Pero en la actualidad, se cuestiona esta comprensión «westfaliana» o nacional, y movimientos sociales transnacionales de diferentes tipos la discuten, resaltando en un primer plano la existencia de injusticias transfronterizas y buscando redibujar las fronteras de la justicia a una escala más amplia. Me ha impactado la nueva importancia de las prácticas políticas de «reencuadre» iniciadas por esos movimientos y me he dado cuenta de que mi concepción de la «condición postsocialista» había omitido la consideración de un elemento importante. Sin plantear explícitamente la cuestión del marco, escribiendo sobre políticas de redistribución y reconocimiento como si las fronteras apropiadas de estas luchas

[3] Nancy Fraser, «Transnationalizing the Public Sphere», en Max Pensky (ed.), *Globalizing Critical Theory*, Totowa, Rowman and Littlefield, 2004.

ya se hubiesen fijado, ratificaba sin darme cuenta la condición westfaliana o nacional, aceptaba sus dificultades y desechaba por adelantado posibilidades alternativas. Ahora, con la distancia, me doy cuenta de que la sustitución del paradigma de la redistribución por el paradigma del reconocimiento tenía su causa, en realidad, en un desplazamiento más profundo —que nos ha hecho pasar de una era en la que el marco westfaliano se consideraba algo natural a una era en la que se pone en cuestión—. Mi diagnóstico de la época se ha visto, pues, modificado. Añadiría ahora un nuevo elemento a mi anterior concepción, centrada en la conjunción de las políticas de identidad y neoliberales, a saber: la incertidumbre actual referida al marco adecuado. Este último elemento me parece igualmente un rasgo definitorio del *Zeitgeist* actual.

ALFREDO GÓMEZ-MULLER: *Volvamos a la noción de «condición postsocialista». ¿Es posible decir que este concepto ha dejado de ser operativo desde el punto de vista del análisis político o de los conflictos políticos? Se refiere, en efecto, a una experiencia histórica precisa y parece implicar la liquidación total del legado teórico y político de las luchas por la emancipación llevadas a cabo en los siglos XIX y XX. Ahora bien, en la actualidad, ¿no continúa teniendo este legado un papel central en el imaginario de las luchas por la emancipación política?*

Sí y no. No quiero vincular demasiado el declive del imaginario socialista con la caída de la Unión Soviética y del comunismo como algo realmente existente. Me parece que el problema es más profundo. Si sólo hubiese entrado en juego el comunismo, entonces la problemática del igualitarismo social habría continuado resonando después de 1989, y más aún que antes, en la medida en que los socialistas demócratas se encontraban libres del fardo estalinista. Pero, de hecho, no es esto lo que ha ocurrido. Lejos de reforzar a la izquierda demócrata, la caída del comunismo parece haber consumido la energía de los movimientos sociales que aspiraban a un igualitarismo social. Esto se hizo evidente en Europa del Este, donde la fábula del mercado más inocente que haya existido nunca ha bastado para originar una ola desmesurada de privatizaciones y especulación; pero en Europa occidental la izquierda estaba también desmoralizada. Frente al aparente «triunfo del capitalismo», numerosos socialdemócratas se han apresurado a adaptarse al neoliberalismo.

Todo esto pertenece igualmente a la «condición postsocialista». Pero compréndanme bien. No digo que ya no existan movimientos que aspiren a una redistribución igualitaria o que nadie se considere ya socialista —¡yo me considero así!—. Dicho esto, esas corrientes están aisladas y a la defensiva. Y, por otro lado, ningún partido político importante, de izquierdas o representante de los intereses de los trabajadores, formula ya con seriedad y en profundidad reivindicaciones de justicia distributiva, al menos a escala nacional.

Sin embargo, si uno se interesa por el nivel transnacional, el cuadro es diferente. Allí existen energías emancipadoras, radicales e igualitaristas. Si se dejan a un lado el peso cada vez más importante de las organizaciones internacionales no gubernamentales (OING) en la política transnacional y la burocratización de Europa —dos fenómenos especialmente problemáticos—, se puede considerar que algunas de estas energías han encontrado un lugar en y en torno al Foro Social Mundial (FSM). Sean cuales sean sus defectos, el FSM ha servido de espacio de comunicación y movilización para los movimientos de izquierdas y, sobre todo, ha permitido formular el problema del marco que he mencionado hace un momento. Es ahí, en el nivel transnacional, donde el marco westfaliano o nacional es rebatido por movimientos que pretenden ampliar las fronteras de la justicia. Ahora es en este nivel donde busco corrientes de emancipación igualitarista que puedan desafiar el sentido común «postsocialista» de la era actual.

Gabriel Rockhill: Me gustaría plantearle una cuestión metodológica sobre el papel de la totalidad en su trabajo. En ocasiones ha presentado su trabajo como una tentativa de teorizar la sociedad capitalista en su totalidad, combinando una filosofía moral, una teoría social y un análisis político. ¿Podría explicarnos por qué le parece importante rechazar l'idée reçue[4] *postestructuralista según la cual la totalidad es definitivamente inaccesible? Desearía conocer igualmente el papel que otorga a la cultura —en el sentido estético del término— en su teoría crítica de la sociedad. Hasta aquí, el campo de la estética ha estado largamente ausente de su trabajo, si se compara con el de otros teóricos críticos que tratan también de elaborar una teoría totalizadora de la sociedad. ¿Podría aclararnos este tema, especialmente con respecto a su proyecto metodológico global?*

[4] En francés en el texto original (N. de la T.).

Si me lo permite, voy a escindir su pregunta en dos y comenzar por el problema de la totalidad. Comprendo muy bien las razones por las que caracteriza mi posición sobre esta cuestión como anti-postestructuralista, en la medida en que yo, efectivamente, en el pasado he defendido un proyecto de teoría totalizadora de la sociedad contra críticas como la de Lyotard. Pero, hoy en día, el postestructuralismo no es ya mi principal objetivo teórico. En *¿Redistribución o reconocimiento?* me enfrentaba más bien a posiciones que rechazan un proyecto de este tipo, pero que se sitúan en el interior mismo de la corriente de la teoría crítica. Como sabe, históricamente, la Escuela de Frankfurt ha defendido el proyecto de una investigación interdisciplinar que asocie investigaciones sociales empíricas a la reflexión filosófica. La idea era dibujar un vasto paisaje de injusticias y asimetrías de poder características de la época, identificar los puntos de tensión social y los dilemas políticos, desvelar las aspiraciones de emancipación y las posibilidades de transformación social. Pero hoy, la mayor parte de los teóricos críticos de la «tercera generación» ha abandonado ese ambicioso proyecto de totalización en favor de una división del trabajo disciplinar más modesta. Axel Honneth y yo misma somos más o menos los únicos de la generación post-habermasiana que hemos continuado vinculados al proyecto de una «teoría crítica de la sociedad» interdisciplinar. La mayoría de nuestros colegas trabajan únicamente en el campo de la filosofía moral, de la filosofía política o de la filosofía del derecho, como si fuese posible reflexionar sobre esos temas abstrayéndose del contexto cultural y económico contemporáneo. Desde mi punto de vista no es posible. Por consiguiente, me parece que muchos pretendidos teóricos críticos han capitulado involuntariamente ante las formas de la especialización profesional que organiza la universidad burguesa, si se me permite este término, un poco provocador.

Sea como sea, en *¿Redistribución o reconocimiento?*, deseaba defender el proyecto de una teoría totalizadora de la sociedad *en el mismo seno* de la corriente de la teoría crítica. En cambio, no diría que ahora lucho contra el postestructuralismo. En el pasado, es cierto que tal vez lo haya hecho, pero sólo en cierta medida, ya que, incluso en esa época, yo tenía un pie en cada campo —fui una de los pocos que intentaron integrar las intuiciones más fecundas de Habermas y Foucault—. Pero hoy, después de la desaparición

de Foucault, Bourdieu, Derrida y otras figuras importantes de esa gran generación, el postestructuralismo de izquierdas ya no me parece un proyecto vivo, excepto quizás en relación al trabajo de Judith Butler, a quien admiro mucho.

Por último, y para terminar sobre este punto, mi argumento a favor de una teoría totalizadora de la sociedad es menos de orden filosófico que político. Comprendo perfectamente todas las razones filosóficas y epistemológicas por las que no es posible alcanzar de manera definitiva una teoría totalizadora. Pero la cuestión continúa siendo el saber si una política que aspire a la emancipación no tiene la necesidad, pese a todo, de un gran retrato de su época, de lo que nosotros, los teóricos de la *New Left* llamamos habitualmente un «análisis». Creo que es el caso. Sin un retrato semejante, falta una orientación, no se sabe hacia qué objetivos dirigirse, ni dónde se encuentran los obstáculos y las oportunidades. De igual modo, un análisis de las fuentes estructurales y profundas de la injusticia, capaz de dar cuenta de las conexiones invisibles entre los problemas sociales aparentemente distintos, permite evitar el peligro de políticas determinadas por desafíos únicos, peligro tan problemático como extendido en la actualidad. Podría darle numerosos ejemplos de movimientos que inicialmente poseían un proyecto de transformación social que, carentes de una teoría totalizadora de la sociedad, se han convertido en grupos de interés —el feminismo de la segunda ola podría ser uno de ellos—. Al contrario de lo que se hace mayoritariamente hoy, continúo, pues, deseando una izquierda que trabaje por una transformación social verdaderamente amplia y que tenga como punto de partida un análisis totalizador.

Vayamos ahora a la segunda parte de su pregunta, referida al papel de la cultura. Tiene razón en subrayar que la cultura sólo interviene en mi reflexión de manera limitada, en un marco específico y con un objetivo preciso. Desde hace más de diez años, he trabajado sobre todo en desarrollar una teoría extensa de la justicia, capaz de integrar las problemáticas del reconocimiento, de la distribución y, más recientemente, de la representación. Por esta razón, la cultura sólo me ha interesado en la medida en que funcionaba como un médium de la injusticia. En ese marco, considero los elementos pertinentes de la cultura como modelos institucionalizados de valores culturales que regulan las interacciones sociales. He sostenido la idea de que, cuando estos modelos establecen una

jerarquía entre los actores, impiden a algunos de ellos participar en las interacciones en pie de igualdad con los demás[5]. Así, al contrario que Honneth y Taylor, considero que el error que supone la denegación de reconocimiento se relaciona con la subordinación estatutaria. Desde mi punto de vista, no ser reconocido significa ver rechazado el estatus de par o compañero en la vida social, en virtud de modelos institucionalizados y jerárquicos de valores culturales. En la perspectiva del «modelo estatutario» del reconocimiento, las injusticias que suponen las denegaciones de reconocimiento se distinguen de las injusticias ligadas a la distribución en que las primeras tienen su origen en el orden estatutario de la sociedad, y no en su estructura económica. Me he concentrado, pues, en la cultura principalmente como medio de elaboración de jerarquías estatutarias. En mi opinión y de modo corolario, la principal tarea del análisis cultural es comprender cómo significantes y normas determinan diferentes capacidades de participación en la vida social. En su conjunto, mi trabajo sólo se vincula a la cultura en este aspecto, extremadamente circunscrito. Pero, por supuesto, este aspecto no está exento de relaciones con otras nociones de la cultura, sobre todo nociones más «estéticas». Es posible, por ejemplo, analizar una película con la intención de comprender según qué procesos las representaciones culturales se filtran en la vida cotidiana, forjan las mentalidades, refuerzan o, por el contrario, cuestionan los modelos jerárquicos de valores. Y también es posible analizar los procesos mediante los que tales representaciones afectan a la comprensión que los actores tienen de sí mismos, modifican su concepción de lo que es justo y propagan sus efectos, sutilmente, hasta el espacio público político. El hecho es que practico la filosofía social y no soy especialista en los *cultural studies*. Por ello, raramente me entrego a ese género de análisis. Pero lo importante es que la cultura me interesa desde el punto de vista de una teoría de la injusticia, dentro de la cual ocupa un lugar esencial.

ALFREDO GÓMEZ-MULLER: *Algunos autores, como Will Kymlicka, lamentan el hecho de que, en los enfoques de la justicia cultural, las reivindicaciones de justicia cultural «en sentido estricto» se encuentren a menudo*

[5] Véase, por ejemplo, «Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento», *New Left Review*, 4 (2000), pp. 55-68.

asimiladas a otros tipos de reivindicaciones identitarias (género, sexo, etc.). En sus trabajos sobre el reconocimiento, menciona claramente el reconocimiento cultural como un tipo entre otros de demanda de reconocimiento. ¿Este enfoque no corre el riesgo de ignorar el carácter específico de las reivindicaciones culturales, aspecto que remite a la cultura como lugar de producción de lo simbólico, dicho de otro modo, de sentidos y valores?

No me parece que la tentativa de desarrollar una teoría global del reconocimiento, capaz de aclarar en su totalidad el espectro de las reivindicaciones y las luchas que usted menciona, resulte un problema. Antes bien, disponer de semejante enfoque global me parece una ventaja, y es exactamente lo que una teoría del reconocimiento debe buscar. Para mí, el problema que se le plantea a una teoría del reconocimiento reside en otra parte: en el uso demasiado extendido de la noción de «política de reconocimiento» como sinónimo de «política de la identidad». Este uso sugiere que el reconocimiento encuentra su significado principal en la afirmación positiva de una característica de grupo y, haciendo esto, borra importantes distinciones entre diferentes formas de reconocimiento, por ejemplo, la distinción existente entre un reconocimiento universalista y un reconocimiento deconstructivo. Por eso, con la intención de promover alternativas «transformadoras», he luchado contra la reducción de la política del reconocimiento a una política de la identidad. Este argumento está destinado a responder a dos posiciones igualmente insatisfactorias: en primer lugar, está dirigido a los economistas que, como el escritor norteamericano Thomas Frank, rechazan las reivindicaciones de reconocimiento que no tratan sobre la identidad en nombre del rechazo de las políticas identitarias; después, está enfocado a animar a feministas y multiculturalistas a que eliminen el carácter psicológico de sus reivindicaciones para adoptar una política de reconocimiento no identitaria que aspire a transformar las instituciones sociales. Frente a Frank, sostengo que existen auténticas injusticias relacionadas con la denegación de reconocimiento que no se reducen a formas de distribución no igualitarias y que no pueden, por tanto, ser tratadas como tales. Frente a las corrientes identitarias del feminismo y el multiculturalismo, sostengo que las injusticias que suponen las denegaciones de reconocimiento son problemáticas no porque afecten o deformen las identidades, sino sobre todo porque remiten a jerarquías

estatutarias; por consiguiente, la respuesta adecuada a tales injusticias no consiste en afirmar positivamente la identidad específica de un grupo, sino en deconstruir los modelos institucionalizados y jerárquicos de valores que impiden la paridad de participación, para después reemplazarlos por modelos que la promuevan y la fomenten. Frente a estas dos posiciones, pues, afirmo que existe un tipo distinto de política de reconocimiento que atañe a la cultura, en el sentido restringido del que acabamos de hablar.

Esta perspectiva se distingue de la de Kymlicka en la medida en que este último se interesa en la cultura en un sentido diferente, quizá aún más restringido que el que yo le doy a esta noción. Las cuestiones que interesan a Kymlicka son, por ejemplo, las de saber si niños que pertenecen a grupos cuya lengua es minoritaria deben ser educados en la lengua de su familia, o también si las fiestas religiosas y nacionales de las minorías deben ser reconocidas y celebradas oficialmente, o si aquellos cuya lengua es minoritaria deben beneficiarse de subvenciones para la creación cinematográfica o teatral en su lengua. En todos los casos, se trata de desafíos culturales, en un sentido muy específico del término, principalmente lingüístico. Creo, como Kymlicka, que estas cuestiones provocan auténticos problemas de justicia, y que una sociedad que no los percibiese correctamente engendraría injusticias, en el sentido de obstáculos a la paridad de participación. Pero Kymlicka estaría sin duda de acuerdo en reconocer que es importante también por las desigualdades estatutarias que resultan de otros tipos de jerarquías institucionalizadas de valores. Existen reivindicaciones legítimas de reconocimiento que no se refieren al reparto lingüístico del espacio político entre grupos mayoritarios y minoritarios; del mismo modo, no todas las reivindicaciones legítimas de reconocimiento tienen como objetivo la instauración del pluralismo lingüístico. Algunas injusticias relativas a la denegación de reconocimiento arraigan en modelos institucionalizados de valores culturales dominantes, y conciernen, pues, a *todos* los grupos lingüísticos. Ahora bien, estas injusticias podrían continuar tranquilamente aun cuando se hubiese logrado garantizar los derechos lingüísticos de las minorías. Podemos incluso imaginar casos en los que la concesión de tales derechos las reforzaría. Por todas estas razones, la ecuación planteada por Kymlicka entre cultura y lengua, al igual que su noción de «cultura societal», me generan escepticismo. Temo que

estas nociones inciten a la esencialización de identidades complejas y a la reificación de divisiones sociales transversales.

Por regla general, el modelo pluralista de Kymlicka me parece adaptado a la comprensión de la situación de los francófonos de Canadá, pero no creo que permita dar cuenta de otros tipos de denegación de reconocimiento, como los que se originan en jerarquías institucionalizadas de género, por ejemplo, y que conciernen a todos los grupos lingüísticos canadienses, aunque bajo diversas formas. Por supuesto, cada uno de estos casos sugiere una imagen diferente de «la dimensión opresiva de la cultura». Pero la cuestión es saber si disponemos de una teoría del reconocimiento capaz de abarcar las dos. Desde mi punto de vista, el modelo pluralista no puede tratar adecuadamente el caso de la opresión de género, mientras que el modelo estatutario tiene la ventaja de aclarar igual de bien uno y otro caso. Los dos casos pueden analizarse de manera satisfactoria como denegaciones de la paridad de participación, que proceden de modelos jerárquicos de valores culturales. Desde esta perspectiva, los dos casos requieren una respuesta política enfocada a desinstitucionalizar estos modelos de valores y a enarbolar unos nuevos, que promuevan la paridad de participación.

Alfredo Gómez-Muller: Me parece, sin embargo, que Kymlicka plantea la cuestión de la justicia cultural en contextos de opresión cultural. Al principio, hay, en efecto, una demanda de reconocimiento cultural, pero esta demanda no tiene por qué transformarse en reivindicación identitaria, en el sentido en que iría junto con una concepción política o ideológica basada en una comprensión esencialista o sustancialista de la identidad. Comprendo su desconfianza ante este tipo de concepción, pero me parece que para evitar los riesgos que éstas comportan, usted tiende a plantear el problema de la justicia cultural en los términos reductores de la justicia pura o de la ley. Escribe en uno de sus artículos que «si debemos reconocer un derecho a la cultura, no es porque los seres humanos tengan necesidad de cultura, sino simplemente porque la opresión es injusta». Sería entonces necesario luchar contra la opresión cultural, no porque la pertenencia cultural constituya una necesidad humana fundamental, sino porque es injusta en sí misma. Pero ¿por qué habría que disociar necesariamente los dos niveles, el nivel jurídico-político, por un lado, y el nivel antropológico enfocado a la relación del sujeto con su o sus cultura(s) de pertenencia, por otro?

Déjeme primero aclarar un detalle: no creo confundir la justicia y la ley. Para mí, la justicia y la ley no se sitúan en el mismo nivel. La justicia consiste en la ausencia de obstáculos socialmente institucionalizados a la paridad de participación. En cambio, la ley es tan sólo un vector entre otros de la institucionalización de esos obstáculos. Por esta razón, si algunos obstáculos a la participación, como la prohibición del matrimonio homosexual, se presentan directa y explícitamente bajo una forma jurídica, otros obstáculos están institucionalizados de un modo no jurídico —a través de los procesos del mercado, de las formas familiares, de las culturas profesionales, de los procedimientos de comunicación o de las prácticas informales que se dan en la sociedad civil—. De ello se deriva que no todas las luchas por el reconocimiento tengan necesariamente por qué aspirar a un cambio legal o jurídico; algunas deben, al contrario, tener por objeto otros procesos de institucionalización.

Pero vayamos al núcleo de su pregunta. Me pregunta por qué trato de disociar la teoría de la justicia de la necesidad que supondría la cultura a nivel antropológico. La primera razón es porque no estoy segura de que exista algo como una necesidad cultural fundada antropológicamente. La idea de que exista semejante necesidad podría defenderse, contra otras posiciones, en el marco de una teoría general de la naturaleza humana. Pero existen numerosas teorías generales concurrentes y dudo seriamente que se pueda elegir una de entre ellas de manera inmediata y definitiva. Es una razón añadida, me parece, para no querer hipotecar una teoría política de la justicia haciéndola depender de una teoría exclusiva y que podría resultar ser por completo falsa. Para mí, una teoría política de la justicia debe evitar el sectarismo y poder ser compatible con diversas antropologías filosóficas. Esta lección la aprendí de John Rawls, con quien, por otro lado, estoy en desacuerdo en muchos puntos.

La segunda razón de esta disociación tiene su origen en la idea de que una necesidad cultural antropológicamente fundada sugiere que cada uno pertenece, o que a cada uno le gustaría pertenecer, a una sola y única comunidad cultural, definida con claridad y distinta de las demás, que debería ser valorada y conservada intacta. Sean cuales sean los méritos que haya podido tener una concepción de este tipo en el pasado (y dudo que los haya tenido), me parece

profundamente desfasada respecto a las formas de vida que caracterizan la era mundial en la que vivimos. En el mundo contemporáneo, que se caracteriza por la frecuencia de las relaciones transculturales, la hibridación es tan intensa que nadie puede afirmar con claridad dónde comienza y termina una cultura. En este contexto, la idea según la cual tendríamos necesidad, desde un punto de vista antropológico, de pertenecer a una cultura valorada, sólo puede alimentar formas de nostalgia y de conservadurismo. Una investigación más profunda consistiría en cuestionar las asimetrías de poder que existen entre individuos que se identifican con diferentes culturas, con el objetivo de poner al día las injusticias, en el sentido de aquello que obstaculiza la paridad de participación. Pero, entonces, la pregunta sigue ahí: ¿cuál es la mejor estrategia para eliminar este tipo de obstáculos? Podemos comprender que grupos que se sienten demasiado pequeños o impotentes para alcanzar la paridad de participación a escala de la sociedad entera estén tentados de replegarse sobre una comunidad más reducida, y digan, por ejemplo: «¡Al menos, dennos el control de esto!». Esta estrategia puede resultar apropiada, en algunos casos, para conseguir una apariencia de paridad, pero no estoy segura de que sea siempre la mejor.

GABRIEL ROCKHILL: *Me gustaría hacerle una pregunta relativa a una estrategia que emplea con frecuencia para atenuar la oposición establecida a menudo entre los campos económico y cultural, una estrategia que yo tendería a denominar «la dialéctica de las falsas antítesis». Ya se trate del reconocimiento y la distribución, del monologismo y el procedimentalismo, de las medidas «afirmativas» y las medidas transformadoras, de los trabajos de Benhabib y los de Butler, y podríamos citar aún muchos otros casos de «antítesis aparentes», intenta con frecuencia superar las dicotomías existentes manteniendo unas distinciones analíticas entre los elementos de los que elabora la síntesis, como si tratase de efectuar un verdadero* Aufhebung. *¿Puede decirnos más sobre esta estrategia, y situarla históricamente, sobre todo en relación con las tradiciones hegeliana y marxista? ¿No se corre el riesgo de imponer esta lógica al mundo en vez de descubrir su funcionamiento? Pongo un ejemplo: usted rechaza numerosas etiquetas tradicionalmente utilizadas en filosofía política (liberalismo frente a comunitarismo, democracia social frente a multiculturalismo, etc.) y trata de recoger las diferentes corrientes y problemáticas a las que remiten a*

partir de los dos conceptos claves, la distribución (concepto que sintetiza las problemáticas surgidas del marxismo, de las teorías del estado social, de la tradición liberal anglosajona, etc.) y el reconocimiento (incluyendo este último las cuestiones planteadas por la tradición comunitaria, el multiculturalismo, el postestructuralismo, etc.). Muchos autores podrían juzgar esta clasificación simplista y, aludiendo a esta razón, rechazarla.

Es evidente que el espíritu de Hegel planea sobre una gran parte de mi trabajo, en la medida en que busco, en efecto, superar las falsas antítesis. Pero se encuentra contrarrestado por una voluntad de considerar los conflictos en su realidad y por una desconfianza ante las reconciliaciones precipitadas. En lo relativo al primero de estos momentos, tiene razón en apuntar que tengo tendencia a rechazar las alternativas simples y a preferir construir articulaciones, ya sea al considerar que hay elementos interesantes que mantener en cada una de las dos posiciones consideradas como antagonistas, ya sea porque me parezca que esas posiciones consideradas por separado resultan limitadas o insatisfactorias. En esos casos, se despierta mi instinto hegeliano, que me lleva a intentar reconciliar lo que me parece una falsa antítesis. Es lo que he tratado de hacer con las oposiciones de Habermas y Foucault, la teoría crítica y el postestructuralismo, la redistribución y el reconocimiento. Comencé a trabajar en esta última oposición a mediados de los años noventa, como reacción a la polarización del debate entre multiculturalistas y socialdemócratas, sobre todo en los Estados Unidos. Quería mostrar que la izquierda no tenía por qué elegir entre las dos posiciones, puesto que era posible que juntas articulasen las preocupaciones legítimas de cada campo. Se puede considerar esta intención como la expresión de mi «instinto hegeliano». Pero las cosas se complicaron cuando entró en escena un impulso contrario, antihegeliano esta vez. Este segundo impulso me alertó sobre los peligros de toda reconciliación apresurada y me condujo a concentrarme en las tensiones reales que existían en estas dos orientaciones políticas. Así pues, en un primer momento insistí en la posibilidad y el carácter profundamente deseable de una reconciliación conceptual entre reconocimiento y redistribución, reconociendo en un segundo momento las dificultades de semejante tentativa en la medida en que las formas dominantes (identitarias) de políticas de reconocimiento trabajan generalmente contra las formas habituales (correctoras)

de políticas redistributivas. Si se toma nota de estas tensiones, hay que admitir que ningún *Aufhebung* es realmente posible. Estas tensiones no pueden superarse, tan sólo pueden atenuarse. Por ello, en *¿Reconocimiento o redistribución?* presté tanta atención al análisis de las consecuencias involuntarias que las luchas por el reconocimiento podían tener en las luchas por la redistribución y viceversa, y también a la elaboración de estrategias conceptuales que permitan paliar tales consecuencias. Dicho de otro modo, insisto sobre el hecho de que no existe una fórmula mágica que permita una armonización completa de estas dos orientaciones políticas. Para eso hace falta trabajarlas y volverlas a trabajar.

GABRIEL ROCKHILL: En la práctica, ¿es posible reconciliar una política de reconocimiento transformadora, basada en la reconstrucción de las identidades, y una política de reconocimiento «afirmativa», basada en la revalorización de las identidades, retomando los términos de su artículo de 1995, dedicado a los dilemas de la justicia en la «era postsocialista»[6]*? En este texto, sostiene que sólo las medidas transformadoras sirven realmente a las luchas contra las injusticias culturales en la medida en que actúan en el nivel de las mismas causas de la segregación etnocultural, lo que no es el caso del «multiculturalismo oficial», que se vincula con una medida «afirmativa». Pero ¿de verdad se puede desarrollar una política basada exclusivamente en medidas transformadoras? ¿ Acaso no es necesario combinar los dos tipos de medidas en función de las circunstancias?*

Acaba usted de resumir el argumento que desarrollo en *¿Redistribución o reconocimiento?* En este libro, publicado en 2003, vuelvo a las formulaciones de 1995 que cita, ya que me parecían inadecuadas, precisamente por las razones que menciona. Entre la redacción de los dos textos, me he dado cuenta de que había formulado la diferencia entre las medidas afirmativas y las medidas transformadoras de una manera demasiado abstracta y descontextualizada. Para intentar remediar este problema, me volví hacia un pensador francés de la Nueva Izquierda, largamente olvidado, y de quien mis alumnos no habían oído hablar nunca: André Gorz. En *Estrategia obrera y neocapitalismo*, Gorz propone la idea de «reformas no reformistas». Esta expresión designa reformas que se vinculan con aspectos

[6] Nancy Fraser, «¿De la redistribución al reconocimiento?», cit.

«afirmativos» desde un punto de vista teórico, en la medida en que no se dirigen a las estructuras profundas que engendran las injusticias; sin embargo, en algunos contextos, pueden, pese a todo, tener efectos transformadores a largo plazo, si modifican el equilibrio de poderes de manera que hagan posible, en el futuro, reivindicaciones más radicales. Para formularlo de otro modo, las reformas no reformistas crean un movimiento cuyo potencial transformador aumenta con el tiempo, si bien éstas se presentan inicialmente como simples medidas «afirmativas». Esta idea me ha sido muy útil, pues me ha permitido a la vez atenuar la estricta oposición que había elaborado en un principio y considerar posibilidades de acciones políticas de una manera más matizada y más atenta a los contextos.

GABRIEL ROCKHILL: *Examinando la evolución de su trabajo, se puede tener la impresión de que, en relación al potencial de la democracia, sus publicaciones recientes son generalmente más optimistas que sus escritos anteriores. Me gustaría preguntarle sobre la naturaleza del diálogo democrático y, de manera más específica, sobre la importancia que tienen los medios de comunicación de masas, los intereses económicos, los políticos profesionales y las matrices ideológicas en la fabricación y manipulación de lo que se denomina la opinión pública y el debate democrático abierto. ¿Se puede considerar una forma de procedimentalismo dialógico que no esté contaminado por los imaginarios políticos, las construcciones ideológicas y las redes plurales formados por las relaciones de poder? ¿En qué medida no es necesario tener en cuenta las limitaciones y las normas que determinan, en origen, el diálogo supuestamente «democrático»?*

Su lectura es particularmente interesante porque me ofrece una tercera perspectiva sobre mi trabajo, y porque esta perspectiva no se corresponde, en este caso, con la experiencia personal que he tenido. Si confío en esta experiencia, me siento más pesimista que nunca sobre el estado del mundo y el de la izquierda. ¡Como norteamericana y superviviente a la presidencia de Bush, puedo asegurarle que no me siento desbordante ni optimista! Ninguna persona que reflexione, como trato de hacer yo, puede vivir en Estados Unidos sin indignarse por el estado actual de la pretendida comunicación democrática. Las distorsiones son tan flagrantes que deberían ponerse en el centro de toda teoría crítica actual. Pero, por desgracia, se tienen relativamente poco en cuenta en las teorías contemporáneas

de la «democracia deliberativa», poco interesadas en las fuerzas que falsean la comunicación real en la sociedad contemporánea.

En este contexto, últimamente he tratado de reflexionar sobre los medios posibles para renovar la teoría crítica del espacio público. En un artículo reciente, «Transnationalising the Public Sphere»[7], he reconstruido el debate que tuvo lugar en torno a esta cuestión desde la publicación libro de Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, en 1962, hasta la publicación, treinta años más tarde, de *Facticidad y validez. Sobre el Derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, para poner en evidencia los presupuestos «westfalianos» de todos los participantes en el debate, yo incluida. Esto me ha permitido reformular por completo el problema de la «comunicación democrática». Sean cuales sean las dificultades que hayamos podido tener en el pasado para comprender la manera en que los medios de comunicación podían cumplir una función emancipadora en el seno de un Estado territorial, es incomparablemente más difícil imaginar un proceso similar en el contexto actual, cuando no sólo los desafíos que se debaten, sino también los poderes que están en el origen de las distorsiones comunicativas, se despliegan a nivel transnacional. Hoy en día, debemos enfrentarnos no sólo a los tipos de distorsiones estructurales que acaba de mencionar, sino también a su exacerbación a causa de la transnacionalización —de la producción, las finanzas, la gobernabilidad y la comunicación—. Estas nuevas condiciones agravan en gran medida las dificultades que ya teníamos al pensar en la comunicación. ¿Cómo es posible concebir una opinión pública democráticamente legítima y políticamente eficaz, si no está ni formulada por ciudadanos que se supone que gozan de un estatus común de igualdad política, ni dirigida a un Estado soberano capaz de llevar a cabo la voluntad de sus interlocutores y resolver sus problemas?

Y, sin embargo, a pesar de estas delirantes deformaciones, la comunicación democrática sigue siendo el único medio a través del cual llevar a cabo las luchas políticas, incluyendo las luchas que cuestionan estas mismas deformaciones (suponiendo, como es mi caso, que no se quiere recurrir a la lucha violenta). Esto significa que debemos imaginar modos de transformar un círculo vicioso en un círculo virtuoso. El círculo vicioso resulta bastante evidente:

[7] Nancy Fraser, «Transnationalising the Public Sphere», art. cit.

quienes tienen menos poder son quienes menos consiguen hacerse oír, lo que significa que la agenda política y los objetivos que han de cumplirse los determinan quienes tienen más poder; el resultado es que quienes tienen menos poder siguen siendo impotentes, y con el tiempo pierden su capacidad reivindicativa. El círculo virtuoso es más difícil de imaginar: los movimientos que agrupan a quienes tienen poco poder consiguen hacerse oír y obtienen reformas, quizás modestas, que consiguen, aunque sea de manera ínfima, restablecer el equilibrio de poderes. El efecto es el aumento de su capacidad reivindicativa, que les permite obtener reformas un poco menos modestas, y así en adelante. No soy optimista desde un punto de vista empírico, en el sentido en que no espero ver cómo se desarrolla este círculo virtuoso a gran escala en un futuro próximo, pero insisto en la posibilidad teórica de un desarrollo así.

GABRIEL ROCKHILL: Su posición da muestras, pese a todo, de un robusto optimismo en cuanto a la participación democrática. ¿No puede considerarse que la propia participación democrática ya ha sido construida y codificada de manera que los enunciados audibles en el espacio público se reducen a un conjunto predefinido de enunciados políticos que responden con «sí» o «no» a unas preguntas precisas, de modo que faciliten la cuantificación estadística de la «opinión pública»? ¿No se ha convertido la democracia, o al menos en parte, en una parodia intermitente de la libertad humana, representada cada cierto tiempo de manera ritual, en función de lo previsto en las leyes y los calendarios electorales? Si esta caracterización contiene aunque sea sólo un ápice de verdad, ¿no piensa que esto plantea problemas importantes a la idea de «participación democrática»?

Es cierto. Sin embargo, tengo la impresión de que no ponemos exactamente lo mismo detrás del término «participación democrática». No limito la participación democrática a la actividad reivindicativa en la esfera política oficial de un Estado. Incluyo también las actividades de organizaciones paralelas y las formas de contestación dentro de lo que he podido llamar «contra-públicos subalternos»[8]. Las luchas por el acceso a la reivindicación política dependen también, en mi opinión, de la «participación democrática», aun cuando

[8] Nancy Fraser, «Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of the Actually Existing Democracy», en Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, 1992.

buscan mover las fronteras y modificar el significado de los términos empleados. Dicho esto, tengo muchas ganas de darle la vuelta a su pregunta. Creo que los nuevos movimientos sociales en Estados Unidos han invertido demasiada energía, estos últimos veinte años, en estas luchas paralelas, y han abandonado *de facto* el espacio público político oficial. Al retirarse de la política oficial centrada en las elecciones, han dejado el campo libre a la derecha, con el desastroso resultado que hoy conocemos. Ahora estamos de nuevo enfrentados a una de esas situaciones en las que ninguno de los dos extremos de la alternativa resulta una solución satisfactoria. Los movimientos que luchan por una mayor justicia social deben pelear en las dos arenas, la arena subalterna y la arena oficial. No se trata de elegir una.

ALFREDO GÓMEZ-MULLER: *La pareja conceptual formada por lo justo y el bien, mantenida por los defensores de una perspectiva deontológica, se encuentra en el núcleo de la concepción liberal de la democracia. En alguno de sus textos de los noventa, usted se apropiaba de esta distinción, que me parece basada en presupuestos políticos, ideológicos y antropológicos bastante problemáticos. El debate entre liberales y comunitaristas, por ejemplo, supuso la ocasión de sacar a la luz algunos presupuestos individualistas y atomísticos que sirven de base a esta distinción, que se enmarca, por otra parte, dentro de una construcción histórica específica. ¿Cómo se plantea esta pareja conceptual en la actualidad? ¿Se trata, en su opinión, de un marco potencialmente universalizable o de una construcción contingente, válida para algunas culturas políticas occidentales, y que podría modificarse? El trabajo de Rawls, en ocasiones, ha podido dar la impresión de que se trataba de una estructura inmutable.*

Es evidente que esta distinción entre lo justo y el bien ha emergido de manera histórica. Nació en un contexto —en el cual tenía su sentido— específicamente moderno, marcado por la experiencia o los efectos de la reforma protestante o de un fenómeno análogo. Supone que los individuos, cuya autonomía exige un respeto, son las unidades de base de la moral. Así pues, desde este punto de vista, estoy de acuerdo con lo esencial de su argumento. No obstante, defiendo esta distinción y sostengo la tesis ligada a ella, que afirma la prioridad de lo justo sobre el bien. La solución comunitarista, consistente en plantar la existencia de un bien trascendente que constriñe hasta a quienes lo rechazan, no puede defenderse en un contexto de

pluralismo ético. Admito, pues, que la prioridad de lo justo tiene un origen histórico y, en tanto que tal, está asociada a Occidente (aunque puedan encontrarse concepciones análogas en culturas no occidentales). Dicho esto, me parece importante distinguir la cuestión del origen de la cuestión de la validez. Añadiría que la concepción según la cual el individuo es la unidad de base de la moral no constituye, a mi entender, una forma perversa de individualismo antisocial. Esta posición no niega en ningún momento la existencia o el valor de los vínculos comunitarios y de pertenencia; únicamente demanda que evaluemos esos acuerdos sociales o comunitarios en función de sus efectos sobre los individuos, y esto por una simple razón: son los individuos quienes, en última instancia, sangran, sufren y mueren. *In fine*, éste es el nivel donde se deben considerar las injusticias. Es, pues, inexacto considerar, como lo ha hecho Michael Sandel, que quienes otorgan primacía moral a los individuos se inscriben necesariamente en una ontología social atomista que descuida las solidaridades y las comunidades. Me parece que lo que ha llevado a Sandel a defender esta idea errónea ha sido una confusión de niveles. No ha visto que era posible oponerse de manera coherente al liberalismo como filosofía económica y ontología social (pensemos en los términos de Margaret Thatcher: «La sociedad no existe»), y defender, a un tiempo, un liberalismo político. En este sentido, el liberalismo constituye lo contrario de una posición comunitarista y consiste en subordinar el apoyo social aportado a las protecciones de las que se benefician los individuos, como el derecho a protestar o a opinar libremente. Este tipo de derechos, que tienen una importancia decisiva para los sectores dominados en toda comunidad, entre ellos las mujeres, deben considerarse como libertades individuales. Esto no significa que las comunidades no sean importantes, sino tan sólo que éstas no pueden oprimir a los individuos.

La necesidad cívica de la sublevación

Étienne Balibar

Para Étienne Balibar, mantener vivo a Marx actualmente pasa por privarlo de su trono de discurso-rey, de clave unívoca de la inteligibilidad del mundo, para pensarlo como un discurso situado históricamente, inserto en diálogos polémicos e instalado en el seno de una filosofía política atravesada ella misma por las contradicciones. Descubrimos entonces que los análisis de Marx son de gran valor para pensar la importancia de la elaboración de una «política de la civilidad» entendida no como antítesis de la insurrección sino, al contrario, como profundización de los conflictos.

Étienne Balibar. Filósofo y profesor emérito en la Université Paris X-Nanterre. Alumno de Louis Althusser, participó en la redacción de su famoso libro *Para leer «El Capital»* (1965). Es autor igualmente de una veintena de libros, entre ellos, *Spinoza et la politique* (1985); *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx* (1997); *La Philosophie de Marx* (2001); *La Proposition de l'égaliberté* (2010) y *Violence et civilité* (2010).

Thierry Labica. Profesor de Estudios Anglo-americanos en la Université Paris X-Nanterre, donde actualmente dirige un curso sobre el sindicalismo y las relaciones laborales en Reino Unido. Es colaborador habitual de la revista *Contretemps*.

Razmig Keucheyan. Profesor de Sociología en la Université Paris-Sorbonne. Entre sus últimos libros destacan *Le Constructivisme. Des origines à nos jours* (2007) y *Hemisphère gauche. Une cartographie des nouvelles pensées critiques* (2010). Sus investigaciones actuales están relacionadas con la sociología crítica del Estado.

Razmig Keucheyan y Thierry Labica: Si hubiera que formular una pregunta general, sería ésta: ¿deseas decir algo sobre el momento en el que nos encontramos ahora? Por ejemplo, sobre la actual «crisis de la democracia real» —una fórmula más que irónica—, que sin duda ha agravado la actual crisis económica, y lo que ello conlleva: la crisis del Estado nacional/social y la crisis del concepto de ciudadanía. En tus últimos libros, publicados en 2010, afirmas que esta crisis no se debe a factores externos —el capitalismo, etc.— o que, en todo caso, se debe a éstos de manera secundaria, e insistes en el hecho de que lo que tenemos aquí es un modelo que ha alcanzado el límite de sus contradicciones internas. ¿Cómo caracterizar, entonces, el momento en el que nos encontramos actualmente? Te planteamos esta pregunta porque en La proposition de l'égaliberté *tomas la precaución de afirmar que es necesario desconfiar de los análisis marxistas ortodoxos, que reconducen estas cuestiones de filosofía política hasta sus propias posiciones.*

Étienne Balibar: Voy a intentar no rehuir la pregunta y a la vez no inventarme sobre la marcha una obra que no es la que he escrito. Evidentemente, no es que esto sea marginal en relación a lo que trato en el libro. No he querido hacer una filosofía de la historia o una teoría de las fases sucesivas de la historia del capitalismo, sino reunir un determinado número de ensayos que pertenecen a la filosofía política en un sentido amplio para someter a prueba mi grado de coherencia al escribirlos. Para mí, la filosofía política es una disciplina esencialmente impura. Es una disciplina que implica trabajar a la vez, y de manera especulativa, en la construcción, la significación y la articulación de un determinado número de categorías abstractas —derecho, potencia, comunidad, etc.— así como someter a prueba su pertinencia en el ámbito de las urgencias políticas.

Lo que me llevó a rectificar, a armar esquemas de periodización y localización históricos, fue, en primer lugar, el hecho de que las categorías a las cuales acabamos de hacer referencia no existen fuera de los discursos que las produjeron. Estos discursos están situados históricamente, se instalan en un lugar determinado: pertenecen a la coyuntura de constitución del Estado-nación soberano o,

por el contrario, a la de la aparición de los movimientos sociales del siglo XIX. Y el marxismo, obviamente, forma parte de todo ello. No sólo no tuve la impresión de restarle importancia al marxismo al reintegrarlo al corpus de la filosofía política y al conferirle eventualmente, y junto a otras propuestas, la función de llamar la atención sobre un determinado número de cuestiones materiales y materialistas desde el seno de ese corpus, sino que me pareció la mejor manera de mantenerlo vivo. Es una dinámica recíproca. Por lo tanto, me era muy necesario plantear la cuestión de la historicidad de los discursos que producen esas categorías. Es el caso de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y también el del *Manifiesto Comunista* de Marx, que son inversiones del individualismo posesivo o concepciones antitéticas con respeto a la sociedad en la cual, en el fondo, seguimos viviendo.

En una coyuntura concreta, sin embargo, uno se topa con problemas específicos. Tal y como siempre les he dicho a mis estudiantes, la situación característica es ésta: cuando hace falta disponer de elementos de análisis o interpretación, o de categorías que dirijan el pensamiento y la acción, uno se da cuenta de que no tiene esas categorías, de que no las tiene del todo, o de que aquellas que creía tener resultan endebles por uno u otro motivo. Pienso que el papel del intelectual o el filósofo no es hacer *como si* contara con esas categorías: su papel es emplear el tiempo que no se tiene cuando uno está inmerso en la acción política. No se trata, por lo tanto, de predicar la justicia o la revolución ni de repetir los análisis de los que se disponía ya con anterioridad y cuya insuficiencia se ve claramente; se trata de intentar devolver a la actividad aquellos conceptos de los que se dispone, que pueden ser conceptos relativos a la religión, la nación o incluso la economía y la ley del valor. Evidentemente, todo esto sólo se puede hacer si uno también intenta formarse una idea del momento histórico en el cual se encuentra. Ésta es la razón, en efecto, por la cual me arriesgo a crear fórmulas ciertamente mínimas pero que abordan la cuestión de cómo se ha transformado el sistema sociopolítico en el que vivimos.

Afirmas que hay una determinada serie de asuntos clave que se estarían desplazando actualmente hacia el ámbito de la reproducción social en mayor medida que hacia el de la producción. Las cuestiones del trabajo y la producción ocupan un lugar que no evades pero que está claramente

descentrado: ¿cuáles son los elementos implicados aquí? ¿Qué análisis histórico se desprende del descentramiento del trabajo y, a la vez, de la recuperación de algunos de estos terrenos por la filosofía política y sus categorías?

Desearía que se pudiera leer lo que he escrito estos últimos años sin que se me colgara permanentemente el sambenito de marxista o de antiguo marxista, sin querer saber si he traicionado al marxismo o si, por el contrario, le he aportado una contribución útil, etc. No es que esa carga me pese; lo que ocurre es que antes que saber qué *queda* de marxista en lo que escribo actualmente, me parece igual de interesante, y puede que hasta más, plantearme la cuestión inversa, esto es: ¿por qué, a diferencia de otros que también pretenden trabajar en el campo de la filosofía política, yo me refiero con tanta frecuencia, por no decir de forma tan recalcitrante, y dándoles un papel tan central, a determinadas cuestiones planteadas primero por Marx y a continuación por otros marxistas? Éstas son cuestiones de tipo antropológico concernientes a la importancia del trabajo como actividad humana o como relación social, cuestiones históricas concernientes a la transformación del mundo social por parte del capitalismo y las tendencias políticas resultantes de ello y, por último, cuestiones concernientes a la propia política. Estoy convencido de que Marx planteó esas cuestiones mejor que nadie, que sin él no sería posible plantearlas hoy de forma eficaz. Antes que preguntarse por qué el marxismo no es la referencia única, me parece indudablemente más interesante preguntarse por qué el marxismo es una referencia tan central.

Dicho lo cual, en uno de los textos recuperados en *Violence et civilité*, un texto que se llama «¿Qué es la filosofía política?», esbocé una argumentación ciertamente somera, pero que mantengo en lo esencial. Tomo nota, en cierta forma, de eso que se ha llamado «el retorno a la filosofía política», más allá de la crisis de las filosofías de la historia y —muy en especial— de los reduccionismos sociológicos a los que pertenece Marx, hay que reconocerlo, en razón de una parte absolutamente central de su obra. Las cosas, es evidente, son paradójicas a este respecto. Por un lado, está la notoria incapacidad del marxismo —desde su propia perspectiva y también con vistas a sus propias necesidades prácticas, revolucionarias— para pensar la institución política y sobre todo la práctica política de una manera verdaderamente coherente y autónoma. Ése era el

gran debate en las décadas de los años sesenta, setenta y ochenta: la laguna que suponía la ausencia, en el núcleo del marxismo, de una conceptualización de lo político en sus vertientes estatal y revolucionaria, a la vez. Por otro lado, me siento tentado de decir que el marxismo ha tenido, con respecto a la cuestión política —en lo práctico y lo institucional, a la vez— una percepción, un conocimiento, una capacidad de análisis muy superior a los de la escuela clásica de la filosofía política. Desde este punto de vista, el marxismo se encuentra en el centro de la contradicción. Hay en él esa tendencia al reduccionismo sociológico y, de forma casi inevitable, en consecuencia, al evolucionismo historicista, con el cual no dejó de enfrentarse Althusser. Al mismo tiempo, en el marxismo hay una aguda percepción de aquello que conforma el carácter insoslayable de la práctica política y en particular del hecho de que no hay transformación social sin un momento de intervención política. Se puede intentar ligar todo esto de manera somera con la idea de la conflictividad de la lucha de clases.

Tomar nota del regreso al clasicismo en la filosofía política significa varias cosas: es, por una parte, tomar nota de que el pensamiento de Marx no es de otro planeta. En cierta forma, su pensamiento es de la misma naturaleza que el pensamiento de Hegel, de Rousseau, de Aristóteles, de Max Weber, de Carl Schmitt o de Hannah Arendt. Tomar nota de ese regreso es reintegrarlo en la «conversación», es retirarle el privilegio abusivo de ostentar la clave para una interpretación de lo político que se situaría fuera de éste. A partir de este momento, sin embargo, nos encontramos en un cruce de caminos. No tengo problema en convenir que esta relectura de Marx, y su uso intensivo a partir de la década de los ochenta —un poco antes en Italia en el caso de Carl Schmitt, un poco antes en Alemania y los Estados Unidos en el de Arendt— por parte de determinado número de autores, ha contribuido a esta revalorización de lo político y a este relanzamiento de la filosofía política. Lo repito: nos encontramos en un cruce de caminos porque hay autores que nos son muy próximos, que me son muy próximos, y a los cuales concedo gran importancia, que participan en esta dinámica, pero lo hacen para marcar distancias con respecto de ella vigorosamente. Es el caso de Rancière, por ejemplo: es una de las razones por las que lo cito con tanta frecuencia. No sólo lo hago porque piense que Rancière, con la cuestión de la parte de los sin-parte, haya suscitado una pregunta

en torno a la democracia que —tal y como ha quedado de manifiesto— resulta insoslayable y muy relevante, o porque piense que el propio lenguaje utilizado por Rancière para ello lo demuestra de manera particularmente convincente; lo hago también porque es en relación a este asunto que estoy más cerca y más lejos de él, simultáneamente. Rancière no quiere ni oír hablar de filosofía política y considera, al contrario, que la tarea más urgente, una vez ajustadas sus cuentas con el marxismo —cosa de la cual se encarga con relativa rapidez, aunque su deuda con éste sea relevante—, es trazar una línea de demarcación radical entre la tradición de la filosofía política que se deriva de Aristóteles y la tradición del pensamiento emancipatorio que bebe, según él, de las mejores fuentes del comunismo utópico. Aquí tengo que tomar posiciones y lo hago sugiriendo dos cosas: en primer lugar, que la cuestión central de la tradición clásica en materia de filosofía política, es decir, la cuestión de la ciudadanía, es una cuestión conflictiva tanto en la práctica como en la teoría, y que, en consecuencia, el problema no es darle continuidad sino hacer estallar el conflicto abiertamente. La segunda idea que propongo es no volver a plantear la cuestión de la ciudadanía más allá de la historia de los movimientos sociales, y en particular no volver a plantearla más allá de la tradición socialista y comunista de los siglos XIX y XX, como si hubiera que volver al punto de partida: eso es la ilusión neoclásica en su forma pura. En ciertos aspectos, y con todos los matices que los separan, en el pensamiento de Arendt también hay algo que se parece a un retorno a la ciudad antigua, a la idea griega de ciudadanía. En otro orden de cosas, es irónico que Rancière, quien se piensa y se quiere opuesto a Arendt, sea partícipe él mismo de esta fascinación por el modelo griego, en cierta forma. Lo que yo pienso es que no existe una ruptura absoluta en la historia de la filosofía política desde el punto de vista de la genealogía de los conceptos; pero existe, por contra, lo irreversible absoluto en la historia de las condiciones materiales del uso de aquéllos. Por eso concedo tanta importancia al replanteamiento de los problemas de la participación, la representación, la violencia y la función del conflicto en la institución y en la transformación de ésta, pero no en el marco de una dinámica regresiva, de una dinámica que nos lleva de regreso al clasicismo y —*a fortiori*— a lo antiguo, sino en el marco de una dinámica que espero que sea —virtualmente— cuanto menos progresista en el sentido descriptivo del término,

es decir, más allá de la transformación de las formas clásicas de ciudadanía, que entiendo efectivamente irreversible.

Uno de los textos más interesantes de La Proposition de l'égaliberté *concierne a Poulantzas. El debate entre neo-leninismo y eurocomunismo es un debate de extremada importancia porque tiene que ver con la naturaleza del Estado e, indisociablemente, con las condiciones de posibilidad de su transformación. ¿Podrías decirnos, para empezar, en qué contexto se desarrolló el debate?*

La ignorancia tan extendida sobre este contexto dice mucho de la opacidad del telón que —en la conciencia política de nuestros contemporáneos, incluidos aquellos lo bastante mayores como para haber vivido esa época— cayó brutalmente sobre la política anterior a la caída del sistema socialista. El eurocomunismo debía su contenido, y sin duda una parte de las esperanzas más o menos ilusorias que se depositaron en su desarrollo, al hecho de aparecer como una alternativa a la vía del socialismo real, una alternativa inventada *in extremis* por los partidos comunistas occidentales. Cuando escribí este texto, hace diez años, intenté demostrarme a mí mismo que las cosas que se planteaban Poulantzas y quienes dialogaban con él —incluso si su terminología no siempre suena muy clara hoy en día por cuanto debe mucho al contexto un poco esotérico de las discusiones internas del marxismo de la época— no eran discusiones sin nada en juego, sin contenido e incluso sin futuro. Ello hace, como pasa siempre en estas circunstancias, que uno no se contente con repetirlas o con decir qué parte estaba bien y cuál estaba mal, sino que trate de reactivar cuanto menos alguna de las cuestiones suscitadas en esas discusiones. Por mi parte, y siguiendo una dinámica un poco extraña que me hace sentir por momentos algo melancólico, esto implica regresar a una discusión que ya tuvimos y, en el fondo, retomarla, pero no haciendo autocrítica sino reconociéndole finalmente a Poulantzas que él entendió mucho mejor los problemas de la reconstrucción del marxismo como pensamiento de lo político en la era de las transformaciones del capitalismo mundial —hacia lo que aún no se llamaba neoliberalismo o financiarización—; que los entendió mucho mejor que nosotros, el pequeño grupo constituido en torno a Althusser que permaneció en el Partido Comunista Francés. Esto no implica que yo piense que Poulantzas sea un genio

poco conocido que se adelantó a todos, ni tampoco que piense que su trabajo sea la única vía posible. Hay otras, quizás, con las cuales me sería más útil saldar cuentas. Ahora pienso que en aquel tiempo se hicieron muchas cosas en los medios marxistas de los Estados Unidos a las que no hice el caso suficiente y que quizás sería igual de interesante, si no más, tratar.

En relación al eurocomunismo, lo que hago al principio del artículo es explicar por qué nos costaba tanto entendernos. Hay quizás factores personales, pero son totalmente secundarios. Si se deja de lado aquello que intentamos crear, fugazmente, junto con otras personas —un discurso alternativo en el seno de la Unión de la izquierda[1] para luchar contra lo que nos parecía su implosión—, lo que nos quedaba era en efecto una controversia a propósito del Estado y de las transformaciones del Estado, en la cual cada uno de nosotros tenía tendencia a ponerle etiquetas a su interlocutor. Por eso escribí que veía a Poulantzas como un eurocomunista, lo cual no era totalmente positivo desde mi punto de vista por aquella época, y que él me veía a mí como un leninista tardío. En otro orden de cosas, estoy leyendo el libro que escribió Lucio Magri, uno de los fundadores del grupo italiano *Il Manifesto*, para intentar reconstruir la historia del Partido Comunista Italiano[2]…

Eric Hobsbawm publicó una reseña del libro en la London Review of Books[3]…

Sí, precisamente esta reseña me llevó a leer el libro. Tenía ganas de conocer de primera mano lo que decía Magri. Todo va en el mismo sentido: como siempre, la inteligencia del presente no puede prescindir de una nueva evaluación y un análisis retrospectivo de las

[1] La Unión de la izquierda (*Union de la gauche*) es el nombre que designaba al frente electoral unitario mantenido por socialistas, comunistas y radicales de izquierda franceses en torno a un Programa Común de Gobierno que contemplaba, entre otras medidas, la reducción de la jornada laboral, la nacionalización de sectores clave de la economía nacional y el abandono de las armas nucleares. La Unión de la Izquierda se mantuvo entre 1972 y 1977, cuando los comunistas, superados en votos por el Partido Socialista Francés, decidieron abandonarla (N. del T.).

[2] Lucio Magri, *Il sarto di Ulm: una possibile storia del PCI*, Milán, Il Saggiatore, 2009. Trad. cast.: *El sastre de Ulm: hechos y reflexiones sobre el comunismo del siglo XX*, Madrid, Siglo XXI de España, 2010 (N. del T.).

[3] Eric Hobsbawm, «Poker Face», en *The London Review of Books* 32, 7-8 (abril de 2010), (N. del T.).

situaciones políticas que lo precedieron y que determinaron la suerte de ciertas categorías como son «revolución», «partido» «organización» e incluso «mundialización». Por supuesto, hay un riesgo en el texto que escribí sobre Poulantzas. Le doy la razón en cuanto a que el Estado no es simplemente ese instrumento de la dictadura de la burguesía cuyo uso histórico dominante puede ser invertido por el proletariado, sino también, y en razón de la interpenetración de las estructuras de la sociedad y del propio Estado, la sede de conflictos o enfrentamientos permanentes entre tendencias políticas antagonistas que determinan su orientación y su uso. Ésa era la gran discrepancia que manteníamos nosotros con Poulantzas. En otro orden de cosas, cada vez estoy más persuadido de que el sub-texto, es decir, la referencia esencial que subyacía a todas estas discusiones, era Gramsci antes que Lenin o Marx, y de que, en cierto sentido, tanto el althusserianismo rigorista que profesábamos algunos, como la problemática de Poulantzas, se apropiaban un aspecto diferente del pensamiento de Gramsci. Ello muestra bien hasta qué punto el pensamiento de Gramsci sigue siendo productivo e importante, y al mismo tiempo hasta qué punto resulta maleable o equívoco, susceptible de interpretaciones diversas. Por lo tanto, después de haberle dado la razón a Poulantzas sobre esta cuestión teórica central —que las contradicciones de clase no se encuentran sólo en la sociedad sino también en el propio Estado, y que, por lo tanto, hay una historia del Estado y no solamente un uso del Estado (lo cual reclama de manera casi inevitable una revalorización de las dimensiones institucionales de la práctica política)— corro el riesgo de comenzar a insuflarle mis propias ideas. Al sugerir que se dé un paso más y se plantee la cuestión del Estado nacional/social en tanto que formación histórica de compromisos, creo hacer justicia a Poulantzas, pero puede ocurrir que me sirva de él para promover mi propio lenguaje; hacerle justicia sugiriendo que hoy en día él debería sostener mis posturas es un poco problemático…

El texto sobre Poulantzas parece mantener una comunicación subterránea con un texto de Violence et civilité, *el del «encuentro frustrado» entre Lenin y Gandhi. Para Gandhi, la violencia tiene un efecto ontológico sobre la identidad de quienes la emplean, idea inexistente en el marxismo…*

Me sorprendió y me interesó mucho descubrir consideraciones sobre Gandhi en Gramsci. Una parte de esas consideraciones pretende entender el significado del proceso revolucionario cuyo protagonista era Gandhi mediante el esquema de «guerra de posiciones» que Gramsci trataba de elaborar por su cuenta. En cierta forma, Gandhi era un revolucionario en el sentido que Gramsci intentó esbozar en los borradores de los *Cuadernos de la cárcel*[4]. Esto no se sostiene del todo: son analogías históricas un poco generales, pero, en efecto, partí de ahí.

Ojo, no escribí el artículo para decir, en clave: ayer era leninista; hoy me he vuelto seguidor de Gandhi… Ya me lo dijo un día Badiou: «No me sorprende que estés a favor del parlamentarismo, puesto que estás a favor de la no-violencia». Entre el parlamentarismo y la no-violencia, en el sentido que le da Gandhi, hay una gran distancia, por eso me he mantenido en la insistencia de que lo que Gandhi tiene en común con Lenin es una concepción de la política en la que el poder constituyente de las masas debe triunfar sobre las formas de la legalidad, lo cual no quiere decir que pueda ignorarlas. Lo radicalmente incompatible entre la concepción de la política que tiene Lenin y la que encontramos en Gandhi, sin embargo, es el hecho de que la política, para Lenin, es una cuestión de soberanía interna, y más aún cuando la política trasciende la soberanía propia del Estado y se implica en la propia revolución, lo cual hace surgir el elemento de antinomia que habita en la concepción clásica de la soberanía. La tarea de Gandhi, por el contrario, es la deconstrucción sistemática de esta subordinación de la acción política, o del pensamiento de lo político, a los esquemas del poder soberano.

El problema de la práctica política, sobre todo en tanto que práctica revolucionaria o de transformación del Estado, no puede oscilar indefinidamente entre los esquemas de la contra-violencia y los de la no-violencia. Hace falta, por lo tanto, una tercera forma de negación. Llamémosla «anti-violencia» y entendamos por ello un conjunto de estrategias políticas cuyo objetivo sea oponerse a su propia extinción motivada por las evoluciones o los efectos de la violencia extrema. Ello supone la existencia de la violencia extrema y la consideración de que la política no puede hacer abstracción

[4] Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México, 2000 (N. del T.).

de ella, que la política está siempre atrapada en la estructura de la extrema violencia y que, por consiguiente, debe encontrar medios para afrontarla. Concedo particular importancia al hecho de que la extrema violencia no sea únicamente el terrorismo o el fascismo —aunque todo ello exista— sino también una violencia estructural: el empobrecimiento de la población, la exclusión, etcétera. Ésa es la razón por la que he afirmado, bordeando alguna de las fórmulas empleadas por Badiou o incluso Rancière, pero esbozando también un determinado tipo de confrontación con Agamben y su manera de radicalizar los temas de la biopolítica, que la política no es escasa, sino precaria. Y tal como yo lo veo, anti-violencia o civilidad —si aceptamos provisionalmente el que ambos términos sean idénticos— no son una manera de resolver el problema, sino tan sólo de nombrarlo, de colocar esta precariedad en el centro de la reflexión sobre lo político. En la idea de «precariedad» está presente, a su vez, la idea de que la política siempre puede desaparecer, y también la idea de que debe reinventarse siempre. No puede haber una política «rutinizada». No puede haber formas de acción política que no sean una manera de recrearla allá donde está permanentemente amenazada de extinción.

Entre todos los usos de la palabra «civilidad», hay dos que para mí son más importantes que todos los demás: por una parte, el de Maquiavelo; y por la otra, el de Norbert Elias, que remite a la «civilización de las costumbres» del Renacimiento y el principio de la era clásica. ¿Por qué el de Maquiavelo? Por la idea extraordinaria de que la esencia o la vitalidad de la política es la permanencia del conflicto. Las instituciones dictatoriales o totalitarias no sólo tienen por objetivo suprimir la libertad de los individuos —o grupos de individuos— y las capacidades de resistencia, sino también suprimir el conflicto como tal. Contra ciertos usos actuales del término, he intentado encuadrar paradójicamente la noción de civilidad, no junto al consenso, el orden, la paz social o incluso la eliminación de las «incivilidades», sino, por el contrario, junto a la idea de que es necesario, a la vez, preservar el disenso —esto no es distinto, en lo fundamental, de determinadas cosas que dice Rancière, por ejemplo— y proteger el conflicto de las consecuencias autodestructivas que implica éste en determinadas circunstancias. Es también una manera de extraer una lección de ciertas equivocaciones del marxismo que van mano a mano con la idea de que, una vez llegado

el momento de la lucha final, no sólo hay que dejarse de sueños sobre la autolimitación de las formas de violencia revolucionaria, sino que hay que llevarlas hasta el final puesto que, como decía Marx, ésa es la única manera de librarse definitivamente del adversario.

Norbert Elias emplea la idea de «civilización de las costumbres» de forma esencialmente moralista: se trata, incluso, y en ciertos aspectos, de un uso bastante conservador de determinados análisis de Freud sobre el conflicto interno de la civilización. Pienso, sin embargo, que también es posible utilizarla de manera «negativa» —no se me ocurre la palabra exacta—, lo cual consiste en una especie de permanente puesta en guardia de la política ante sus propias dimensiones fantasmales. Lo que intento reunir en la categoría de «civilidad» es, por una parte, la idea de que no sólo es necesario desarrollar el conflicto, sino mantener sus condiciones de posibilidad; y por otra, no tanto moderar el conflicto como insertar en él la conciencia de sus propias derivas hacia la crueldad o el salvajismo. Si bien siempre es absurdo rehacer la historia, no se puede trabajar sobre estas cuestiones sin volver permanentemente a la interpretación de los grandes momentos históricos en los cuales las cosas sufrieron un vuelco.

En *La enfermedad infantil del «izquierdismo» en el comunismo*[5] hay páginas, extraordinarias y sorprendentes por muchas razones, en las que Lenin explica que el capitalismo resurge permanentemente a partir de la pequeña producción mercantil y de la pequeña propiedad agrícola; por consiguiente, la revolución no es algo adquirido sino algo que será necesario desarrollar a largo plazo —lo cual es una gran idea estratégica y política— impidiendo, en particular, que la pequeña producción pueda engendrar de nuevo la gran explotación capitalista. Creo, incluso, que en el texto hay una frase que dice algo así como que «es necesario extirpar de raíz las posibilidades que pueda tener el capital para regenerarse de manera permanente a partir de la pequeña propiedad». Ello no quiere decir que Lenin no estuviera dispuesto a alcanzar todo tipo de compromisos políticos: eso es lo que hizo, en otro orden de cosas, durante el período siguiente. Si Lenin hubiera sido capaz de leer en esa argumentación una justificación anticipada de la deskulakización

[5] Vladímir Ilich Lenin, *La enfermedad infantil del «izquierdismo» en el comunismo*, Madrid, Akal, 1975 (N. del T.).

tal y como la llevó a cabo Stalin durante el periodo siguiente (es decir, como una exterminación masiva de los propietarios agrícolas que marcó la construcción del socialismo en la URSS de forma catastrófica e irreversible), podemos pensar que habría intentado crear, a ese respecto, una estrategia que yo llamaría, según el lenguaje que empleo en el libro, una «estrategia de civilidad».

Por «estrategia de civilidad» entiendo una estrategia de desarrollo del conflicto y, a la vez, de limitación del mismo, de precaución contra algunas de las formas que es susceptible de adoptar a partir del momento en el que queda codificado íntegramente en las categorías del aliado y el enemigo de clase. Justamente —y eso es lo trágico de la política—, Lenin no podía, por razones que se deben a la vez a la coyuntura de su tiempo, a la concepción marxista de la política y a lo extremo de la violencia contrarrevolucionaria contra la cual intentaba defenderse y defender la revolución rusa, leer en sus propias frases el germen o la justificación anticipada del desmoronamiento desde dentro de la política revolucionaria.

La Proposition de l'égaliberté *arranca con la cuestión insurreccional y de manera destacada con este pasaje: «Al reivindicar simultáneamente la igualdad y la libertad, se reitera la enunciación que está en el origen de la ciudadanía universal moderna. Es a esta combinación de conflictos e instituciones a lo que llamo la huella de la igualibertad [*égaliberté*]». Están también todos esos elementos de discusión sobre el momento de enunciación revolucionaria, el cual no es simplemente heredero de una historia de las ideas sino un momento de ruptura que contiene, por lo tanto, esta dimensión insurreccional cuya condición de preservación sería la civilidad. En tu opinión, esta reivindicación indisociable de la igualdad y la libertad, ¿alberga en sí misma un potencial insurreccional que puede activarse en diversos momentos?*

Nunca he sido maoísta, pero hay un argumento de Mao que siempre he encontrado acertado, en lo fundamental, y que no querría que se olvidara: «Es correcto sublevarse». Parto de la idea de que poner en cuestión las formas de dominación, incluidos aquellos casos en los que se recurra a la violencia, es algo que contiene en sí mismo una legitimidad de hecho. Suscribiría de buena gana la argumentación que utilizaba Foucault a menudo cuando se le preguntaba cómo justificaba su compromiso en favor de tal o cual causa contemporá-

nea: «El punto de partida de la política es siempre lo insoportable». Lo insoportable —que es en primer lugar, y sobre todo, aquello que experimentan quienes son objeto de la explotación, la exclusión y la discriminación— existe. Por lo tanto, es correcto sublevarse.

Una de las cosas que intenté aportar en aquel tiempo a los debates sobre el bicentenario de la Revolución francesa, que fue la época también del desmoronamiento del sistema soviético y del auge de una determinada ideología neoliberal, fue una relectura de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789. Lo que yo quería decir es que en ese texto no había simplemente una legitimidad de hecho, sino también un componente de verdad que prefería caracterizar, en otro orden de cosas, como una verdad en el ámbito de lo político antes que como una verdad de carácter mitológico o metafísico.

Dicho lo cual, cuando escribí ese comentario sobre la Declaración de 1789, hace más de veinte años, y suscité la cuestión de la relación mantenida por aquélla en cuanto enunciación, en cuanto acto de lenguaje performativo, con una determinada coyuntura política, no tenía en la cabeza ninguna problemática relativa a la civilidad. Luego me di cuenta de que lo que tenía en la cabeza no era una problemática sobre los límites, sino sobre las contradicciones internas de lo universal, y en concreto sobre aquellas contradicciones del discurso universalista en política que tienen que ver con la inhibición, la denegación y, llegado el caso, la represión de las diferencias antropológicas. Estoy pensando, en particular, en la diferencia de sexos y, por tanto, en la emancipación de las mujeres, ya que los debates sobre el bicentenario les concedieron un papel importante que podría haberlo sido mucho más. La cuestión aquí es saber cómo y por qué la Revolución francesa se vio acompañada inmediatamente por una de las más violentas represiones de la igualdad entre hombres y mujeres que se hayan conocido en la historia. Existe una relación oblicua entre la cuestión de la civilidad y la cuestión de los conflictos inherentes al universalismo republicano.

Lo que estoy tentado de decir, algo tal vez un tanto brutal, es que la propia insurrección es una estrategia de civilidad. Lo que expuse por aquella época —algo bastante próximo a las cosas que estaba escribiendo Negri sobre el poder constituyente, y muy influido por una determinada tradición jurídica pero también por una lectura marxista de la sucesión de las fases revolucionarias y de las fases

de hegemonía y consolidación de la dominación social a lo largo de la historia—, es que la dinámica de la insurrección reclama la de la constitución, y que nos encontramos, por tanto, ante una especie de dualismo de lo político. Un dualismo que, acertada o erróneamente, no me parecía necesario describir (precisamente porque nunca he sido del todo anarquista) como la oposición entre, por un lado, la espontaneidad de la insurrección y, por el otro, el carácter instituido o institucional de la constitución, sino más bien como una especie de conflicto permanente que recorre la propia institución. Esto, en otro orden de cosas, no se contradice con el lenguaje empleado por una parte de los teóricos del periodo revolucionario; es lo que afirmaba Saint-Just, por ejemplo. La tentación, no sólo reformista sino también conservadora, sería decir: «Primero está la insurrección, que es violenta por definición, sobre todo cuando se trata de poner en cuestión formas de violencia estructurales más o menos inveteradas, más o menos visibles, pero, de hecho extraordinariamente brutales; y, a continuación, es necesario limitar los excesos de la insurrección, sobre todo si se transforma en terror. Por lo tanto, son necesarias estrategias de civilidad que sean estrategias constitucionales».

No diría yo que eso sea completamente falso. En determinados aspectos, es así como pensaba Hegel: él pensaba que era necesario canalizar, civilizar y judicializar las tendencias liberadoras o incluso igualitarias de la Revolución francesa. Sin embargo, tal y como afirmo en *Violence et civilité*, hay estrategias de civilidad que no son estrategias constitucionales. Por lo tanto, si mantenemos la definición formal que proponía hace un momento, es decir, una definición de la civilidad como anti-violencia en el sentido de reconstitución de la propia actividad política, la propia insurrección es una estrategia de civilidad. En esa sociedad, que era una sociedad de discriminaciones, de privilegios y de monopolio de la autoridad por parte de una clase o una casta muy reducida —había, naturalmente, conflictos latentes y violencia, pero no un conflicto político generalizado—, la insurrección revolucionaria fue la irrupción del conflicto político generalizado, que no dejó indemne ninguna de las estructuras de la sociedad contemporánea. Incluso si, muy rápidamente, y desde el seno mismo de la Revolución, volvieron a la actividad fuerzas conservadoras, ese momento no puede quedar pura y simplemente anulado; menos aún puede borrarse su huella de la historia. La

estrategia de la civilidad es, por tanto, la propia insurrección. No se trata de cualquier estrategia de civilidad, sino fundamentalmente de aquella que he denominado «estrategia mayoritaria». Entre la idea de estrategia mayoritaria y la idea de estrategia cuya enunciación de lo universal constituye el referente ideológico principal, no hay diferencia, en realidad. Por eso es totalmente indispensable mantener el interés hacia la parte represiva de la Revolución francesa en lo concerniente a las reivindicaciones que podríamos llamar «minoritarias», para evitar una representación mítica y *a fortiori* escatológica de los poderes emancipatorios de la Revolución francesa. De ahí a negar su doble dimensión insurreccional y cívica o civil, sin embargo, hay una distancia que no estoy dispuesto a recorrer. Y pienso que es muy interesante ver más de primera mano qué elementos de esta tradición heredó el marxismo de forma absolutamente explícita al transportarlos al ámbito de la lucha social y del movimiento obrero. Siempre he pensado que esa famosa frase de la Internacional obrera, la que afirma que la emancipación de los trabajadores sólo puede ser obra de los propios trabajadores, provenía directamente de los enunciados insurreccionales de la Revolución francesa, que provienen quizás de los enunciados de los *levellers*[6] o los insurgentes.

Por lo que respecta a los barrios periféricos y la *banlieue*, y siguiendo con la idea de que es correcto sublevarse, ¿diría entonces que los disturbios de 2005 contenían una dimensión de civilidad? Lo que es seguro es que no se los puede incluir en la incivilidad, tal y como se hizo desde el discurso del Estado francés, un discurso no sólo policial, sino provocador. La cuestión que me pareció crucial en ese momento era la de saber qué podían hacer los jóvenes de la *banlieue* a partir de sus actos de violencia o de su revuelta, qué clase de política podían proponer a partir de todo aquello. En este punto, me sentiría tentado de recurrir a la problemática de la civilidad. La cuestión no era saber si los actos de violencia fueron o no excesivos: cuando se los observa con atención, uno ve que, de hecho, fueron bastante moderados. A fin de cuentas, esos actos de violencia fueron considerablemente más limitados que los disturbios en los guetos estadounidenses o en los barrios de Londres, si tomamos

[6] Los niveladores (*levellers* en inglés) fue una alianza informal de panfletistas y agitadores políticos que surgió en Inglaterra cuando se desató el conflicto entre el rey y el Parlamento, en la década de 1640. Eran privatistas y democráticos a partir de principios más o menos afines a la libertad individual. Véase también nota 1, p. 150 (N. del T.).

los muertos y heridos como criterio. La verdadera cuestión, desde el punto de vista de la práctica política, era saber lo que saldría de aquello; y eso dependía de los jóvenes, pero también de muchos otros, del encuentro —que podía ocurrir, o no— con otros ámbitos de la resistencia al neoliberalismo salvaje en la *banlieue* francesa no tan directamente vinculados a la arbitrariedad policial, la discriminación racial y de la propia juventud. Es muy difícil dar lecciones a la gente de fuera. La civilidad no es un *gadget* que debiera entregarse a todos los movimientos virtualmente insurreccionales para canalizarlos o pedirles que se elevaran al nivel de su propia responsabilidad histórica. Eso se lo dejo a las organizaciones políticas, si es que son capaces de hacerlo.

La civilidad recuerda a veces a un universalismo de la fraternidad sin la dimensión consanguínea…

Sí, es una muy buena sugerencia: sin familiarismo y, en consecuencia, sin comunitarismo. Sobre esto también tuve una discusión con Alain Badiou, que marcaba mucho la diferencia entre nuestros puntos de vista: él me decía que no entendía por qué necesitaba yo esas mediaciones institucionales de la igualibertad, a lo cual le respondí que se debía a que la insurrección sólo tiene sentido si se inscribe en un proceso de transformación de las instituciones. Y sólo en ese momento, en cierta forma, resurge de manera violenta el elemento paradójico que se inscribe en la conjunción de una reivindicación de libertad y una reivindicación de igualdad, tanto más cuanto más radicales o más incondicionales son. Por eso no sólo existe una «fidelidad» al acontecimiento revolucionario sino un problema de realización de los ideales revolucionarios en formas que nunca son totalmente compatibles entre ellas. Mi idea era que esta complejidad se desarrollara en ambos aspectos. Como sabéis, la fraternidad no formaba parte de la propia Declaración de 1789, es un elemento que se fue añadiendo a lo largo del siglo XIX y cuya oscilación entre las reivindicaciones radicales de tipo socialista y las fórmulas estatistas, de hecho conservadoras, que insistirán sobre ese aspecto familiarista, es muy interesante seguir. Finalmente, cuando en «Libertad, Igualdad, Fraternidad» se introduce este sustantivo —que pertenece de manera privilegiada a la tradición política francesa— para pensar e implantar en la medida de lo posible la síntesis de las

otras dos palabras, el camino lleva o bien a la fachada de los ayuntamientos republicanos y al límite de la comunidad nacional como gran familia en la que todos seríamos solidarios, o bien a la idea del socialismo y el comunismo. Y aquí la cuestión más interesante es saber por qué razón el comunismo, sobre el cual Marx había intentado explicar que representaba una especie de superación de la antítesis tradicional entre la realización del individuo y la primacía de la colectividad, lleva, sin embargo, un nombre que lo encuadra de manera privilegiada junto a esta última. La respuesta no es muy complicada: el comunismo se inscribe así, espontáneamente, a riesgo de ser captado, en el discurso comunitarista porque —de manera profundamente dialéctica— el comunismo, tal y como explica Marx en el *Manifiesto Comunista*, es adversario de la propiedad privada.

Todo eso es tanto más interesante cuanto el marxismo ha sido dos cosas a la vez: por una parte, una reivindicación del valor de la comunidad en oposición al individualismo posesivo —en palabras de MacPherson— o en oposición a ese utilitarismo individualista que es la ideología dominante del capitalismo; y al mismo tiempo, no sólo una dimensión universalista anticomunitarista, sino una reivindicación de la realización del individuo en el marco de una forma situada en el límite libertario, o en todo caso una forma más libre que la posibilitada por la sociedad capitalista. Ésa es la razón por la que sostengo, en el texto de *La Proposition de l'égaliberté* consagrado a la inversión del individualismo posesivo, que no es necesario creer que el discurso de Marx sea pura y simplemente un rechazo del individualismo de Locke sino, por el contrario, una manera de proponer la realización dialéctica de aquél, más allá del cumplimiento completo del ciclo de la acumulación capitalista y de su superación.

La hipótesis comunista de Alain Badiou

Peter Hallward

A propósito de:

Alain Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom?*, París, Nouvelles Editions Lignes, 2007. Trad. cast.: *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?*, Castellón, Ellago, 2008.

Un año después de la elección de Nicolas Sarkozy, que Alain Badiou presenta como el más reciente avatar de ese «trascendental petainista» que viene asumiendo diversas encarnaciones desde la Restauración, el autor se prestó a un ejercicio de filosofía en caliente y llamó a la renovación de la hipótesis comunista. Este libro no sólo es un simple texto de intervención, sino también el fruto del trabajo de conceptualización política emprendido por Alain Badiou desde el principio de su carrera, un trabajo cuyos efectos y alcance, según Peter Hallward, conviene examinar.

Alain Badiou. Filósofo y escritor. Ha impartido clases de Filosofía en la Université Paris VIII-Vincennes-Saint Denis, en la École Normale Supérieure y en el Collège International de Philosophie. Entre sus publicaciones se puede destacar *Teoría del Sujeto* (1982); *El ser y el acontecimiento* (1988); *Manifiesto por la filosofía* (1989); *La ética* (1993), *Pequeño manual de inestética* (1998); *Circunstancias* (2004) y *La filosofía, otra vez* (2010).

Peter Hallward. Filósofo y profesor en la Middlesex University de Londres. Ha publicado varios libros referenciales sobre el pensamiento de Alain Badiou y Gilles Deleuze. Es también traductor y miembro del comité de redacción de la revista *Radical Philosophy*. Entre sus obras más recientes se encuentran *Badiou: A Subject to Truth* (2003); *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation* (2006); y *Damming the Flood: Haiti, Aristide and the Politics of Commitment* (2007).

Algunas semanas antes de que Nicolas Sarkozy fuera elegido presidente de la República Francesa, en mayo de 2007, Alain Badiou impartía en París una de las conferencias de su seminario, durante la que recordó a su audiencia las razones por las cuales siempre había rechazado plegarse al ritual del sufragio popular, «procedimiento irracional», pasivo e impotente. Diez días después del escrutinio de los votos emitidos por aquellos compatriotas suyos que sí habían pasado por las urnas, Badiou impartió otra conferencia, en el transcurso de la cual consoló a los consternados por el resultado con el argumento de que aquello, al menos, anunciaba el fin de su suplicio: la izquierda parlamentaria, largo tiempo moribunda, se había desmoronado definitivamente y sin esperanza de remisión, arrastrando con ella todo el orden político establecido en Francia tras la Segunda Guerra Mundial.

Tal y como explicó Badiou, Sarkozy fue elegido porque consiguió presentarse como el campeón de la riqueza y los privilegios franceses frente a una difusa amenaza global. Su victoria electoral se basó en el miedo y la paranoia; condujo una campaña asentada en el temor a los extranjeros, los obreros, los inmigrantes, los jóvenes y los terroristas, a toda clase de «otros» y «*outsiders*», uniendo a ese temor la determinación despiadada de emplear toda la fuerza necesaria para contenerlos. Su política del miedo le valió la victoria porque su rival, la candidata del Partido Socialista Francés, Segolène Royal, no tenía nada que ofrecer excepto «el miedo al miedo», su negativa, poco convincente, a consentir el desarrollo de un Estado policial abiertamente agresivo. Toda vez que la izquierda tradicional ha renunciado desde hace mucho a cualquier tentativa de formulación de un proyecto emancipatorio basado en la movilización directa de los explotados y los oprimidos, la elección de Sarkozy marca el fin de la antigua orientación derecha/izquierda en la vida política, en favor de una desorientación de la cual se sirven los ricos para atacar a los pobres y excluir a los oprimidos.

¿Qué representa el nombre de Sarkozy? es un libro breve que amplia las conferencias de aquel seminario, a la vez que plantea un diagnóstico más general sobre la coyuntura política francesa actual y

hace un oportuno llamamiento a la reactivación de una solución «comunista». Por primera vez en más de treinta años, las ideas políticas de Badiou se hacían eco entre una parte importante de la opinión pública francesa: durante los tres meses posteriores a su publicación, se vendieron más de 25.000 ejemplares de *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?* Horrorizados por la aparente resurrección de un «marxismo no reformado» en el corazón del *establishment* filosófico francés, comentaristas salidos de ambos extremos del espectro político tradicional se unieron en un mismo frente para denunciar esta obra en la prensa mayoritaria durante los meses que siguieron.

Lo trascendental petainista

Se entiende fácilmente por qué el libro de Badiou atrapó con tanta fuerza a sectores enteros del público francés: hace mucho que Badiou se ha convertido en un maestro del panfleto. A los desmoralizados por la desorientación reinante, el libro promete agudeza crítica y convicción. Badiou se lanza al asalto de todo cuanto defiende Sarkozy con un ataque firme y selectivo: acusa a su gobierno y al instante político que representa de ser la culminación de la cobardía reaccionaria y de la corrupción, oponiendo a estos defectos la afirmación vibrante del valor y la virtud incorruptibles de la tradición revolucionaria francesa.

La parte más eficaz de la obra hace de Sarkozy la variante más reciente de una configuración arraigada en Termidor y en la Restauración de 1815: Badiou denomina a esta configuración reaccionaria lo «trascendental petainista». Tal y como explica detalladamente en *Lógicas del mundo* (2008), lo «trascendental» de un mundo dado es el conjunto de operaciones que sirven para dirigir y ordenar la manera general en la que aparecen los elementos de ese mundo, es decir, su propio aparecer en mayor o menor conformidad con el estado de cosas dominante. Durante sus diversas encarnaciones históricas, eso que Badiou designa como lo trascendental petainista ha logrado que las situaciones de derrota o retirada pasen por brillantes victorias de un *statu quo* amenazado. Pétain y sus avatares permiten que «la capitulación y el servilismo se presenten como invención […] y regeneración». El petainismo reformula las características de la colaboración con la potencia extranjera —triunfo de las monarquías en Europa

en 1815, victoria de los nazis en 1940, hegemonía norteamericana en la actualidad— y la presenta como la estrategia de autodefensa nacional más honrosa. Sustentados en el racismo y el nacionalismo, los beneficiarios del petainismo se aprovechan de la desorientación política como ocasión para predicar en favor de un regreso a los valores de la moral tradicional, a las virtudes del régimen expresado en la divisa «trabajo, familia, patria». Apoyándose en un modelo que se toma prestado del extranjero (Pétain, émulo de Mussolini y Hitler; Sarkozy, admirador de Blair y Bush), se asocia el reconocimiento de la propiedad y el «mérito» a la criminalización de los pobres y los excluidos, se justifica la represión de estos últimos haciéndolos cargar con el legado desastroso de un acontecimiento pasado que se condena en tanto que causa inmediata de la crisis actual (para los Ultramonárquicos de 1815, la Revolución y el regicidio; para los colaboracionistas de 1940, el Frente Popular y la amenaza de huelga general; para el propio Sarkozy, la irrupción anárquica del espíritu del 68).

Badiou sugiere que fue la habilidad de Sarkozy para manipular este conjunto bien arraigado de reflejos políticos derechistas lo que le permitió presentar medidas contra los trabajadores, los inmigrantes, los extranjeros y los pobres como esenciales para que una Francia «re-vitalizada» recuperara su justa posición de influencia privilegiada en el mundo. Bastaría echar un rápido vistazo por encima a los primeros meses en el cargo de Sarkozy para demostrarlo: el demoledor diagnóstico de Badiou resultaba deslumbrantemente premonitorio.

Badiou desmonta esta reacción neo-petainista punto por punto. En lugar de la brutal oposición que establece aquélla entre «ellos» y «nosotros», Badiou ofrece una visión tolerante que reconoce la existencia de una infinidad de maneras de pertenecer a «un solo mundo». A la exigencia planteada por Sarkozy de que los extranjeros «amen a Francia», Badiou responde: «Todos los que viven aquí, son de aquí». Contra la política del resentimiento y del miedo, formula una breve serie de «puntos» relativos al trabajo, el amor, la salud, la política y los medios de comunicación. En respuesta al llamamiento que hace Sarkozy a deshacerse del Mayo del 68, Badiou celebra el «epicentro, desde el punto de vista de la novedad política», de la década revolucionaria que se abrió entonces. Y sobre todo, frente al nacionalismo derechista de Sarkozy, Badiou llama a la renovación de lo que él denomina «la hipótesis comunista».

La hipótesis comunista

Al formular así el momento contemporáneo de esta hipótesis —empezando por la propia decisión de presentarla como una *hipótesis* antes que como un proyecto o una prescripción—, Badiou se arriesga a dividir a unos lectores que podrían coincidir, en otro orden de cosas, con su valoración de Sarkozy y Bush. Lo que está en juego es la concepción general que se hace Badiou de la política, «la acción colectiva organizada según ciertos principios y que pretende desarrollar en el ámbito de lo real las consecuencias de una posibilidad reprimida por el estado de cosas dominante».

Apoyándose en los textos canónicos de Marx y Engels, Badiou define la hipótesis comunista como apuesta por una acción que pudiera superar «la subordinación fundamental de los trabajadores reales a una clase dominante». Actuar según esta hipótesis es perseguir «la extinción del Estado» de conformidad con unos principios que se oponen a toda división no igualitaria del trabajo o la riqueza.

En los últimos capítulos de *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?*, Badiou obra una distinción entre dos grandes momentos o secuencias históricas en el desarrollo de la hipótesis comunista. El primero la establece como hipótesis viable: con y después de Marx, se desarrolla en tanto que teoría metódica de la práctica política que liga la organización de un «movimiento popular de masas a una temática de la toma del poder […], la temática de un derrocamiento insurreccional del orden establecido». Según Badiou, esta primera secuencia se extiende desde el giro radical de la Revolución francesa en 1792 a la derrota de la Comuna de París en 1871.

El segundo momento, que sucede a décadas de reacción desastrosa y contrarrevolución, iría de 1917 a 1976, de la Revolución bolchevique a la Revolución Cultural: «La cuestión del tiempo […] domina esta segunda secuencia. ¿Cómo salir victorioso? ¿Cómo, a diferencia de la Comuna de París, perpetuarse frente a la sangrienta reacción de las clases propietarias? ¿Cómo organizar el nuevo poder de manera que quede protegido de la destrucción a manos de sus enemigos? […] Puede decirse que no se trata ya de formular y experimentar la hipótesis comunista, sino de realizarla. Lo que el siglo XIX soñó y experimentó, debe lograrlo íntegramente el siglo XX».

La nueva «obsesión por la victoria» lleva a los defensores de la hipótesis comunista a poner el acento en cuestiones de organización y de disciplina, y encuentra en la teoría del «partido de clase, centralizado y homogéneo» de Lenin su modalidad primera y su vector principal. Según Badiou, sin embargo, la solución leninista al problema que se encontraron los miembros de la Comuna creó problemas suplementarios que acabaron transformando la victoria en derrota. Los partidos comunistas mutaron hasta convertirse en una forma de Estado incesantemente represiva: su brutalidad facilitó el refuerzo de un segundo intermedio contrarrevolucionario que se extiende, de acuerdo con Badiou, desde 1975 hasta nuestros días.

Hoy en día, por lo tanto, se hace necesario renovar la hipótesis.

De un autor curtido en una «dialéctica materialista» se podría esperar, sin duda, una primera articulación de este tercer momento según una lógica que retenga y supere a la vez los dos primeros. En lugar de ello, Badiou parece afirmar que lo que viene al caso actualmente es un «*ni*… *ni*…»: «Nuestro problema no es *ni* el del movimiento popular como portador de una nueva hipótesis, *ni* el del partido proletario como dirigente victorioso de la realización de esta hipótesis». Antes que reelaborar y reforzar estos aspectos centrales de los momentos precedentes, Badiou los abandona en beneficio de un principio axiomático concebido explícitamente como una especie de ideal o norma conductora, y no como imperativo mediado de manera concreta. En sus debates recientes con Badiou, Slavoj Žižek le ha reprochado en numerosas ocasiones su concepción kantiana de la igualdad, opuesta a una concepción más hegeliana o dialéctica. Parece darle razón Badiou cuando concluye que «se trata, en suma, de una Idea, por utilizar las palabras de Kant, cuya función es reguladora, y no de un programa». El precio que Badiou está aparentemente dispuesto a pagar para dar este paso es exorbitante: «El marxismo, el movimiento obrero, la democracia de masas, el leninismo, el Partido del proletariado, el Estado socialista, todas esas destacadas creaciones del siglo xx, ya no nos son realmente útiles. En el ámbito de la teoría es, ciertamente, necesario conocerlas y reflexionar sobre ellas; pero en el ámbito de la política se han vuelto impracticables». En su lugar, deja entender Badiou, podría ser que la reinvención comunista dependiera de una «nueva relación entre el movimiento político real y la ideología».

El rechazo del Estado

Pocos lectores, es probable, discutirán a Badiou la crítica que realiza del estalinismo y su legado, pero su rechazo radical de las formas actuales de movilización popular y de la democracia de masas es un asunto totalmente diferente. Este rechazo suscita varios grupos de preguntas, si bien todas ellas exceden el alcance polémico inmediato de *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?*

En primer lugar, Badiou explica cómo su rechazo del Estado y de la política de las urnas se une a su insistencia intransigente en la universalidad. Las referencias a las que se ciñe (menciona a «*Solidarnosc* [*Solidaridad*] en Polonia, la primera fase de la insurrección contra el sha de Irán, la creación en Francia de la Organización Política[1], el movimiento zapatista de México») pudieron contribuir, ciertamente, a orientar la acción política en el transcurso de un periodo dominado por el desmoronamiento del comunismo soviético y la aparición de un «nuevo orden mundial» a principios de la década de los noventa. Es fácil, además, percatarse de cuánto sentido tiene el desprecio hacia el Estado en un país donde éste está en manos de personas como Mitterrand, Chirac o Sarkozy. Badiou, sin embargo, no explica en qué puede ayudarnos este enfoque político a entender y reforzar las movilizaciones que se han desarrollado recientemente en países como Venezuela, Palestina, Ecuador o Bolivia. No explica, tampoco, por qué razón los activistas que desarrollan su labor política en tales entornos deberían dejar la política de las urnas y el control del Estado en manos de sus adversarios.

Badiou, en particular, no siente interés por la diferencia existente entre aquellas situaciones en las que el Estado es solamente el instrumento del *statu quo* y de la clase dominante, y aquellas otras en

[1] Fundada a mediados de los años ochenta por Alain Badiou, Sylvain Lazarus, Natacha Michel y otros antiguos militantes de la extinta UCFML (*Unión de Comunistas de Francia Marxista-Leninista*), la Organización Política quiso desarrollar su acción «a partir de las personas, a partir de la idea de que las personas piensan». Peter Hallward la describe como un grupo «pequeño, dependiente de varias docenas de militantes comprometidos para la coordinación de sus diversas acciones y campañas relativas a cuestiones como la sanidad y la educación, la representación del trabajo y los trabajadores, y el trato dado a los trabajadores indocumentados o *sans-papiers*» (Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth*, Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 43). Fuertemente hostil al parlamentarismo y los movimientos políticos y sindicales convencionales, la Organización Política lleva inactiva desde 2007 (N. del T.).

las que el Estado puede, hasta cierto punto, ser o haber sido objeto de una apropiación popular que haga de él el mecanismo del cambio progresista. No examina tampoco en qué medida el papel del Estado, amenazado actualmente en países como Chile, Sudáfrica o Haití, puede ser el resultado de una reacción militar o un proyecto político que pretenda contener, paralizar y a continuación revertir los intentos anteriores de movilización popular en favor de un cambio progresista. Aquí, la referencia personal de Badiou a Robespierre y la tradición jacobina es difícil de entender más allá de un interés por la cuestión de la relación del Estado y la patria. Al hacer recuento de las secuencias de acontecimientos políticos más recientes, Badiou menciona a Hezbollah y Hamás con esta fórmula convencional: la universalidad de sus principios parece limitada por su «filiación religiosa». Pero según la perspectiva de Badiou, es más que probable que su importancia quede también limitada por el hecho de no ser ya tan indiferentes como en anteriores ocasiones a las elecciones, el Estado o a la organización clásica de los servicios públicos.

En todos estos casos, por supuesto, no se trata de ponerse en manos del Estado en cuanto tal, sino de reconocer que la acción política del Estado ejerce a menudo efectos claros y duraderos sobre aquellas situaciones en las que se reclama justicia o cambio; en la situación actual de países como Ecuador o Bolivia, negar esta evidencia no sería quizás la manera más eficaz de renovar la hipótesis comunista. Lo mismo puede decirse a propósito de la inmigración y la explotación. Badiou no explica por qué los activistas que luchan para que se reconozcan los derechos de los trabajadores inmigrantes en lugares como California o Dubai deberían unirse en la hostilidad hacia los sindicatos y la intervención del Estado que caracteriza a la Organización Política posmaoísta del autor, quien no vincula su toma de posición —perfectamente loable— en favor de los trabajadores inmigrantes al análisis de una de las consecuencias más manifiestas de la manipulación de aquéllos por parte de los empleadores locales y el sector económico: la disminución de los salarios y la degradación de las condiciones de trabajo de *todos* los trabajadores, inmigrantes o nacionales. No ofrece una muestra de aquello que, sin ser un sindicato o su equivalente, pudiera resistir tal uso y poner en tela de juicio la mecánica de la explotación transnacional, aquí y en cualquier parte. Sartre aparece citado frecuentemente en *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?* como referencia; la larga fidelidad

de Badiou a los sin papeles puede recordar, en cierta forma, a la inflexible y valerosa intervención de Sartre en la cuestión argelina durante los años cincuenta. Sin embargo, comparado con lo mejor de los textos políticos de Sartre (por ejemplo, «El colonialismo es un sistema»[2], de 1956, o sus análisis del racismo en la *Crítica de la razón dialéctica*[3]), Badiou prefiere aquí plantear el problema en los términos de un principio abstracto antes que en los de las prescripciones políticas concretas y las estructuras socioeconómicas.

Badiou, de forma más general, no explica por qué razón los activistas políticos deberían afrontar nuestro presente global en los términos, supuestamente oscuros y experimentales, de una *novedad*, antes que en los de una dialéctica mediada más convencional, una dialéctica capaz de servir de base para la creación de nuevas formas de plantear demandas de justicia e igualdad claras e inteligibles, en confrontación estratégica con las limitaciones igualmente claras heredadas del pasado. En mi opinión, las secuencias de acontecimientos que han concluido recientemente con las victorias populares en Haití o Bolivia dan testimonio, por ejemplo, no tanto de la existencia de un confuso periodo de transición, como de la existencia de situaciones de una claridad aceptablemente familiar aunque de efectos políticos (por el momento) limitados. Dichas situaciones pueden entenderse en relación con el contexto de una larga —y, en muchos aspectos, continua— lucha contra la opresión y la explotación. No exigen que uno se mantenga indiferente a las preocupaciones de la izquierda tradicional o incluso de la «vieja izquierda», preocupaciones heredadas de los dos momentos precedentes distinguidos por Badiou: la articulación de la teoría y la práctica, la movilización de las masas, el compromiso en profundidad con el aparato hegemónico establecido, una evaluación estratégica de las relaciones de fuerza, un esfuerzo por desarrollar formas institucionales y servicios públicos con mayor capacidad de empoderamiento [*empowering*], etc.

Badiou reconoce que nos encontramos en un estadio demasiado preliminar de la tercera fase como para que pueda hablarse con profusión acerca de la forma exacta en la que su versión de la hipótesis comunista debería ocuparse de las dinámicas de clase, las

[2] Jean-Paul Sartre, «El colonialismo es un sistema», en *Escritos Políticos 2: Sobre el colonialismo, Vietnam e Israel*, Madrid, Alianza Universidad, 1987, pp. 23-37 (N. del T.).

[3] Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 2004 (N. del T.).

jerarquías sociales o las ideologías hegemónicas que se le oponen: es esto lo que parece retener toda evaluación consecuente del hecho de que todos vivamos en «un solo mundo». Cuando se hace abstracción del balance de esta confrontación, sin embargo, sigue sin quedar claro qué puede añadir la opinión de Badiou *sobre* este mundo y sobre las formas de diferenciación que lo estructuran en relación con el voluminoso *corpus* de obras en torno a la globalización que ha ido acumulándose rápidamente durante las últimas décadas (véanse los trabajos de Amin, Wallerstein, Wood, Harvey o Robinson). No explica tampoco qué hay de «nuevo» en la relación actual entre política e ideología y hegemonía. Un elemento que ya resultaba central en las obras *inmediatamente* posleninistas era la insistencia en la primacía de esta relación, empezando por la obra de Gramsci, que continuaron en direcciones diferentes C. L. R. James, Lefebvre, Williams, Althusser, Jameson, Žižek, etc. Quizás nada haya tenido tanta importancia en los debates entre los llamados «marxistas occidentales» a lo largo de los últimos cincuenta o sesenta años como las discusiones acerca de la naturaleza y el papel de la ideología. La contribución de Badiou ha sido, hasta este momento, más bien escasa.

Si ha de contemplarse *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?* como la promesa de que esté preparándose algo más sustancial a propósito de estas cuestiones, los lectores de Badiou van a tener que esperar mucho[4].

Este breve libro, obviamente, es ante todo un panfleto escrito con un objetivo concreto y destinado a un público bien definido. En el nivel de la polémica local, *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?* es de una eficacia brillante; como contribución a una reconceptualización más general de la política, deja numerosas preguntas sin respuesta y ofrece una interpretación marcada por la estrechez de miras y la abstracción.

[4] Pocos meses después de publicarse este artículo, el 18 de abril de 2009, Alain Badiou publicó en Francia un volumen de 200 páginas titulado *L'Hypothèse communiste*, París, Éditions Lignes.

Túnez, Egipto y la chispa que incendia la llanura

Alain Badiou

Alain Badiou ha encontrado en las revueltas del mundo árabe un claro eco de las revoluciones europeas de 1848. En ambos casos, el objetivo era derrocar unos regímenes despóticos diseñados para imponer la voluntad de las oligarquías financieras. Ambos hechos ocurrieron después de lo que comúnmente se pensaba que era el final de la época revolucionaria: en 1815, la derrota final de Napoleón, y en 1989, la caída de la Unión Soviética. Pero las revoluciones de 1848 proclamaron el retorno del pensamiento revolucionario y la acción. Del mismo modo, las sublevaciones en marcha hoy anunciarían un resurgimiento en todo el mundo de la fuerza liberadora de las masas, a pesar de los intentos de la «comunidad internacional» para neutralizar su poder. Una ocasión para debatir la visión del Estado, el comunismo o la insurrección que sustenta la propuesta política de este pensador.

Alain Badiou. Filósofo y escritor. Ha impartido clases de Filosofía en la Université Paris VIII-Vincennes-Saint Denis, en la École Normale Supérieure y en el Collège International de Philosophie. Entre sus publicaciones se puede destacar *Teoría del Sujeto* (1982); *El ser y el acontecimiento* (1988), *Manifiesto por la filosofía* (1989); *La ética* (1993); *Pequeño manual de inestética* (1998); *Circunstancias* (2004); y *La filosofía, otra vez* (2010).

El viento del este prevalece sobre el viento del oeste. ¿Hasta cuándo el Occidente ocioso y crepuscular, la «comunidad internacional» de aquellos que se creen todavía los amos del mundo, va a seguir dando lecciones de buena gestión y buena conducta a todo el planeta? ¿No es ridículo ver a los intelectuales de turno, soldados derrotados del capitalo-parlamentarismo que se presenta como paraíso apolillado, dar lo mejor de sí mismos a favor de los magníficos pueblos tunecino y egipcio, con el fin de enseñar a esos pueblos salvajes el abc de la «democracia»? ¡Qué preocupante persistencia de la arrogancia colonial! En la situación de miseria política en la que estamos desde hace tres décadas, ¿no es obvio que somos nosotros los que tenemos todo que aprender de las sublevaciones populares de estos últimos meses? ¿Acaso no debemos examinar minuciosamente y con gran urgencia todo lo que allá ha hecho posible, por la acción colectiva, el derrocamiento de gobiernos oligárquicos, corruptos, y además —y quizás sobre todo— en situación de vasallaje humillante con respecto a los Estados occidentales? Sí, debemos ser los alumnos de estos movimientos y no sus estúpidos profesores. Porque son ellos los que dan vida, con el espíritu propio de sus descubrimientos, a algunos principios de la política de cuya obsolescencia intentamos convencernos desde hace mucho. Y, sobre todo, al principio que Marat no se cansaba de recordar: en cuestiones de libertad, igualdad y emancipación, se lo debemos todo a los levantamientos populares.

Tenemos derecho a rebelarnos. Así como en la política parlamentaria, nuestros Estados, y aquellos que sacan provecho de ella (partidos, sindicatos e intelectuales serviles), prefieren la administración; en la rebelión, prefieren la reivindicación, y como máxima ruptura, la «transición ordenada». En este sentido, lo que los pueblos de Túnez y Egipto nos recuerdan es que el levantamiento en masa es la única acción que se corresponde con la ocupación escandalosa del poder por parte del Estado. Y en este caso, la única consigna que puede unir a los elementos dispares de la multitud es: «Tú que estás allí, vete». La importancia excepcional de la revuelta, su poder decisivo, es que la consigna repetida por millones de personas da la

medida de lo que será, indudable e irreversiblemente, la primera victoria: la huida del hombre así señalado. Pase lo que pase después, este triunfo de la acción popular, ilegal por naturaleza, habrá sido para siempre victorioso.

Que una rebelión contra el poder del Estado pueda ser absolutamente victoriosa es una enseñanza de alcance universal. Esta victoria señala el horizonte sobre el cual se destaca toda acción colectiva que se sustrae a la acción de la ley, aquello que Marx denominó «la decadencia del Estado». A saber, que un día, libremente asociados en el despliegue de la potencia creadora que poseen los pueblos, éstos podrán arreglárselas sin la funesta coerción del Estado. Es por esto, por esta idea última, que en todo el mundo un levantamiento que echa abajo una autoridad instalada provoca un entusiasmo sin límites.

Una chispa puede incendiar la llanura. Todo comienza con la inmolación a lo bonzo de un hombre desempleado y humillado, a quien se le quiere prohibir el miserable comercio que le permite sobrevivir, y a quien una mujer policía abofetea para hacerle entender aquello que en ese mundo infame es real. En días, en semanas, se hacen eco de ese gesto desesperado de rebeldía millones de personas que gritan en una plaza lejana y reclaman la partida inmediata de las poderosas oligarquías. ¿De dónde viene esta fabulosa expansión? ¿Es la propagación de una epidemia de libertad? No. Como dice poéticamente Jean-Marie Gleize, «un movimiento revolucionario no se extiende por contagio, sino por resonancia. Algo que se forma aquí resuena gracias a la onda de choque emitida por algo que se crea allá». A esta resonancia, llamémosla «acontecimiento».

El acontecimiento es la brusca creación, no de una nueva realidad, sino de un sinnúmero de posibilidades. Ninguna de ellas es la repetición de lo ya conocido. Por eso es oscurantista decir que «este movimiento reclama democracia» (se sobreentiende que es aquella de la que gozamos en Occidente) o que «este movimiento reclama mejoras sociales» (se sobreentiende que es la prosperidad habitual del pequeño burgués occidental). Por el contario, salido prácticamente de la nada, el levantamiento popular resuena por todos lados y crea para todo el mundo posibilidades desconocidas. La palabra «democracia» casi no se pronuncia en Egipto. Se habla de un «nuevo Egipto», de un «verdadero pueblo egipcio», de asamblea constituyente, de cambio total de vida, de posibilidades inauditas

y antes desconocidas. Se trata de la «nueva llanura» que llegará allí donde ya no está aquella a la que la chispa del levantamiento finalmente prendió fuego.

Esta llanura que vendrá se extiende entre la declaración de una inversión de las fuerzas y la de un hacerse cargo de nuevas tareas. Entre lo que dijo un joven tunecino: «Nosotros, hijos de obreros y campesinos, somos más fuertes que los criminales»; y lo que dijo un joven egipcio: «A partir de hoy, 25 de enero, me hago cargo de los asuntos de mi país».

El pueblo, sólo el pueblo, es el creador de la historia universal. Es sumamente sorprendente que en nuestro Occidente los gobiernos y los medios de comunicación consideren que los revoltosos de una plaza de El Cairo son «el pueblo egipcio». ¿Cómo es esto? Para ellos, el pueblo, el único pueblo razonable y legal, ¿no se reduce en general a la mayoría de una encuesta o a la de una elección? ¿Cómo es que, de repente, cientos de miles de revoltosos son representativos de un pueblo de ochenta y cinco millones de personas? Ésta es una lección que no se debe olvidar, que no olvidaremos. Una vez obtenido cierto nivel de obstinación y coraje, el pueblo puede concentrar su existencia en una plaza, una avenida, unas fábricas, una universidad… El mundo entero será testigo de ese coraje, y sobre todo de las sorprendentes creaciones que lo acompañan. Esas creaciones serán la prueba de que un pueblo se mantiene allí. Como dijo un manifestante egipcio: «Antes yo miraba la televisión, ahora es la televisión la que me mira a mí».

En el arranque de un acontecimiento, el pueblo se compone de aquellos que saben cómo resolver los problemas que el acontecimiento plantea. Como en la ocupación de una plaza: alimento, lugar para dormir, vigilancia, pancartas, plegarias, combates defensivos, de tal forma que el lugar donde sucede todo, el lugar que se convierte en símbolo, quede reservado al pueblo a cualquier precio. Problemas que, con centenares de miles de personas venidas de todas partes, parecen insolubles, y tanto más cuanto que el Estado ha desaparecido.

Resolver sin ayuda del Estado problemas insolubles es el destino de un acontecimiento. Y es esto lo que hace que un pueblo, de repente y por un tiempo indeterminado, exista allí donde decidió unirse. Sin movimiento comunista, no hay comunismo. El levantamiento popular del que hablamos manifiestamente no tiene partido

ni organización hegemónica ni dirigente reconocido. Ya habrá tiempo de evaluar si esta característica es una fortaleza o una debilidad. En cualquier caso, es esto lo que hace que, a través de una forma muy pura, sin duda la más pura desde la Comuna de París, tenga todos los rasgos de lo que es necesario denominar un comunismo de movimiento. «Comunismo» quiere decir aquí: creación en común del destino colectivo.

Este «común» tiene dos rasgos particulares. En primer lugar es genérico, porque representa, en un lugar, a toda la humanidad. En ese lugar, están todas las clases de personas de las que se compone un pueblo, todas las voces son escuchadas, toda propuesta analizada, toda dificultad tratada por lo que realmente es. En segundo lugar supera todas las grandes contradicciones que, según el Estado, él es el único capaz de manejar, sin llegar nunca a dejarlas atrás: entre intelectuales y obreros, entre hombres y mujeres, entre pobres y ricos, entre musulmanes y coptos, entre los habitantes de las provincias y los habitantes de la capital… Miles de nuevas posibilidades, relacionadas con estas contradicciones, surgen en todo momento, posibilidades a las que el Estado, todo Estado, es completamente ciego. Vemos a jóvenes médicas, venidas de las provincias para curar a los heridos, durmiendo en medio de un círculo de jóvenes violentos, y están más tranquilas de lo que han estado jamás. Saben que nadie les tocará un pelo. Vemos también una organización de ingenieros dirigirse a los jóvenes de los suburbios para pedirles que defiendan la plaza, que protejan el movimiento con energía en el combate. Vemos a una fila de cristianos hacer guardia de pie para cuidar a los musulmanes inclinados para orar. Vemos a los comerciantes alimentar a los desempleados y a los pobres. Vemos a todos hablando con vecinos desconocidos. Leemos miles de pancartas donde la vida de cada uno se mezcla sin fisuras con la gran historia de todos. El conjunto de estas situaciones, de estos descubrimientos, constituye el comunismo de movimiento. Hace dos siglos que el único problema político es éste: ¿cómo instaurar de manera duradera los descubrimientos del comunismo de movimiento? Y el único enunciado reaccionario sigue siendo: «Eso es imposible, incluso dañino. Confiemos en el Estado».

Gloria a los pueblos de Túnez y Egipto, que nos recuerdan el verdadero y único deber político: frente al Estado, fidelidad organizada al comunismo de movimiento. No queremos la guerra, pero no le

tenemos miedo. Se ha hablado en todas partes de la calma pacífica de las gigantescas manifestaciones y se ha relacionado esa calma con el ideal de democracia electiva que le atribuíamos al alzamiento. Comprobamos, sin embargo, que hubo centenares de muertos y que todavía los hay cada día. En muchos casos, estos muertos fueron combatientes y mártires de la iniciativa del alzamiento y luego de su protección. Los lugares políticos y simbólicos de esta sublevación tuvieron que ser protegidos al precio de feroces combates contra los milicianos y la policía de los regímenes amenazados. ¿Y quién pagó con su vida sino los jóvenes salidos de las poblaciones más pobres? Que lo recuerden las «clases medias», de las que nuestra inesperada Michèle Alliot-Marie[1] hacía depender de forma exclusiva el resultado democrático de este proceso, que recuerden que, en el momento crucial, la continuidad del levantamiento sólo estuvo garantizada por el compromiso sin restricciones de los destacamentos populares. La violencia defensiva es inevitable. Además, continúa en condiciones difíciles en Túnez, después de que se enviara de regreso a la miseria a los jóvenes activistas provincianos.

¿Puede alguien pensar que este sinnúmero de iniciativas y estos sacrificios crueles sólo tienen por objetivo fundamental conducir al pueblo a «elegir» entre Suleiman y ElBaradei, así como en nuestro país nos resignamos lastimosamente a elegir entre Sarkozy y Strauss-Khan? ¿Ésa es la única lección de este esplendido episodio? ¡No, mil veces no! Los pueblos de Túnez y Egipto nos dicen: sublevarse, construir el espacio público del comunismo de movimiento, defenderlo por todos los medios, imaginando las etapas sucesivas de la acción, eso es lo real en la política popular de emancipación. Por cierto, los Estados de los países árabes no son los únicos que son antipopulares y, en el fondo, ilegítimos, con o sin elecciones. Pase lo que pase, los levantamientos de Túnez y Egipto tienen una significación universal. Crean posibilidades nuevas cuyo valor es internacional.

[1] Michèle Alliot-Marie fue ministra de Asuntos Exteriores, ministra de Interior para los Territorios de Ultramar y ministra de Defensa en diversos gobiernos conservadores en Francia. En 2007, la revista *Forbes* la situó en el número 11 del *ranking* de las mujeres más poderosas del planeta. El 27 de febrero de 2011 renunció al cargo de ministra de Asuntos Exteriores ante el escándalo público provocado al aceptar unas vacaciones pagadas por un empresario tunecino cercano al entonces presidente Zine El Abidine Ben Ali, que en enero de 2011 se vio obligado a escapar del país tras la rebelión de su pueblo.

¿Fascismo de izquierdas?
La ira, el resentimiento y el acto

Slavoj Žižek

A propósito de:

Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006. Trad. cast.: *Ira y Tiempo. Ensayo Psicopolítico*, Madrid, Siruela, 2007.

Releer la historia de la Modernidad viendo en la ira uno de sus motores principales: a eso nos invita Peter Sloterdijk. Pero ¿se trata, como él hace, de denunciar los peligros de una ira rápidamente dispuesta a bascular desde la indignación contra la injusticia hacia el odio nacionalista y fascista? ¿Y si lo importante fuera, por el contrario y tal como defiende aquí Slavoj Žižek, rehabilitar el valor político del resentimiento?

Peter Sloterdijk. Filósofo y escritor, preside desde 2001 la Academia de Artes y Medios de Karlsruhe. Es autor de más de una treintena de libros, y entre sus últimas publicaciones destacan *Derrida, un Egipcio. El Problema de la Pirámide Judía* (2007); *El Retorno de la Religión* (2007); *Temperamentos filosóficos: de Platón a Foucault* (2011); *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica* (2012); *Celo de Dios: sobre la lucha de los tres monoteísmos* (2011).

Slavoj Žižek. Filósofo, psicoanalista, Investigador Principal en el Instituto de Ciencias Sociales de Liubliana y profesor en la European Graduate School de Suiza. Es autor de una amplísima obra entre cuyos últimos libros se encuentran *Bienvenidos al desierto de lo real* (2006); *Lacrimae Rerum. Ensayos sobre cine moderno y ciberespacio* (2006); *En defensa de la intolerancia* (2007); *Cómo leer a Lacan* (2008); *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales* (2009); *El prójimo. Tres indagaciones sobre teología política* (2010), *En defensa de causas perdidas* (2011); *Primero como tragedia, luego como farsa* (2011); *Filosofía y actualidad. El debate* (con Alain Badiou) (2012).

Una de las técnicas preferidas de Sloterdijk consiste en tomar una categoría tradicional de la historia de la filosofía y asociarle una categoría opuesta que ha permanecido en la sombra. Así, en el transcurso de su lectura crítica de Heidegger, Sloterdijk agrega al famoso «ser-para-la-muerte» heideggeriano el traumatismo contrario del nacimiento, el de la «natalidad» o el «venir-al-mundo»[1]. De igual manera, en *Ira y tiempo* (*Zorn und Zeit*, alusión al *Sein und Zeit*[2] de Heiddeger) añade a la lógica predominante del *Eros* su contrapartida oscura: el *Thymós*. La lógica de la posesión, de la producción y del gozo de los objetos (el *Eros*) es sustituida por la de la envidia, la competición y el deseo de reconocimiento (el *Thymós*).

Según Sloterdijk, sólo mediante un análisis basado en el *Thymós* sería posible dar cuenta de lo que realmente ocurrió en la década de los años noventa, durante la desintegración del imperio comunista. En aquel momento, nos dice, doblaron las campanas a la vez por la lógica de la emancipación estatista revolucionaria y por la lógica mesiánica de concentración de la ira y la venganza total —que estalló originariamente con el judeocristianismo y encontró su encarnación secular en el proyecto comunista—. Así, Sloterdijk nos propone una historia alternativa de Occidente: una historia de la ira.

La Ilíada, el texto fundacional de Occidente, arranca con la palabra «ira»[3]: Homero ruega a la diosa que le ayude a cantar la ira de Aquiles y sus funestas consecuencias. Sin embargo, los análisis más importantes del libro de Sloterdijk son los consagrados a las mutaciones judeocristianas de la ira. Mientras que en la Antigua Grecia uno podía dejar que su ira estallara de manera directa, a continuación sólo fue posible sublimarla, diferirla, repelerla o transformarla.

[1] Peter Sloterdijk, *Eurotaoísmo. Aportaciones a la Crítica de la Ciencia Política*, Barcelona, Seix Barral, 2000 (N. del T.).

[2] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2009 (N. del T.).

[3] Históricamente, los traductores al español de *La Ilíada* han preferido «cólera» a «ira»: «Canta Diosa, la *cólera* del Pélida Aquiles, cólera que mal / haya, la que infinitos dolores causó a los aqueos y a muchas / almas fuertes de héroes arrojó al Hades y a ellos hizo presa / de los perros y de las aves todas […]». Homero, *La Ilíada*, Madrid, Akal, 1986, trad. cast. de Cristóbal Rodríguez Alonso (N. del T.).

No somos nosotros, sino sólo el Señor, quien mantiene al día el Libro de los Agravios, y será él quien ajuste las cuentas el Día del Juicio Final. La prohibición cristiana de la venganza («¡Pon la otra mejilla!») es estrictamente correlativa a las escenas apocalípticas de los últimos días.

La idea de un Día del Juicio Final en el que por fin se reembolsarán íntegramente todas las deudas acumuladas y renacerá este mundo podrido, encuentra su forma secular en el proyecto de la izquierda moderna. Aquí, el agente del juicio ya no es Dios, sino el pueblo. Los movimientos políticos de izquierda son una especie de «bancos de ira» que recogen las inversiones iracundas de las personas con la promesa de una venganza total o del advenimiento de una justicia global. Y como la satisfacción nunca es completa tras una explosión de ira revolucionaria y no hay que esperar demasiado para ver resurgir las desigualdades y las jerarquías, reaparece sistemáticamente el deseo de una segunda revolución —la verdadera, la revolución integral—, el deseo de una revolución capaz de satisfacer a aquellos decepcionados por la primera y concluir por fin el trabajo emancipatorio emprendido: la revolución de 1792 después de la de 1789, la de octubre después de la de febrero…

El problema, sin embargo, es que nunca existe el suficiente capital-ira. Ésa es la razón por la que siempre es necesario tomarlo prestado o combinar ese capital con otras iras, ya sean de índole nacional o cultural. En el fascismo, predomina la ira nacional. El comunismo de Mao movilizó la ira de los campesinos pobres explotados, y no la de los proletarios. El hecho de que Sloterdijk utilice constantemente la expresión «fascismo de izquierdas»[4] y haga referencia habitual al historiador «revisionista» alemán Ernst Nolte (quien desarrolló la idea de que el nazismo, aun deplorable, fue después de todo una reacción bastante comprensible al terror comunista) no tiene nada de sorprendente: para Sloterdijk, el fascismo no es, a fin de cuentas, sino una reacción al proyecto izquierdista de ira emancipadora.

[4] Lo irónico de todo esto es que, en *Ira y tiempo*, Sloterdijk recurre a menudo al término *Linkfascismus* («fascismo de izquierdas»), expresión que hizo célebre en 1968 su mayor adversario intelectual en Alemania, Jürgen Habermas, quien denominaba así a la violencia perpetrada por manifestantes estudiantiles que deseaban reemplazar el debate por un mayor número de «acciones directas». Este detalle es quizás menos anodino de lo que parece, ya que la conclusión de Sloterdijk, su «programa positivo», no está tan alejado de las posiciones de Habermas, a pesar de su antagonismo público.

En nuestra época, cuando la rabia global alcanza sus niveles de saturación encuentra dos salidas posibles: el islam (ira de las víctimas de la mundialización capitalista) y las explosiones «irracionales» de la juventud. Quizás habría que añadir a esta lista el populismo latinoamericano, el activismo ecologista, el anticonsumismo y el resto de formas de resentimiento antiglobalización. El movimiento de Porto Alegre no logró imponerse como banco mundial de ira por su carencia de visión alternativa positiva. Sloterdijk menciona incluso un «murmullo fascista de izquierdas que renace en los márgenes del mundo universitario», murmullo del cual imagina que yo formo parte. Aunque estas explosiones locales sean celebradas por los detractores de Fukuyama como «el regreso de la historia», no puedo considerarlas sino magros sucedáneos, incapaces de esconder que ya no queda potencial de ira a escala mundial.

¿Cuál es, entonces, el «programa positivo» de Sloterdijk? Tal y como indica el título de la «Conclusión» de *Ira y tiempo*, se trata ante todo de ir «más allá del resentimiento»: es necesario deslegitimar y romper el lazo fatal urdido entre los intelectuales y el resentimiento, ya se trate de pensadores feministas, poscolonialistas o ecologistas. Es necesario reafirmar alto y claro el enfoque liberal, cuya primera formulación fue la hallada por John Locke: la tríada Vida-Libertad-Propiedad, tríada curada del resentimiento gracias a la amarga píldora nietzscheana. Es necesario que aprendamos a vivir en una cultura mundial posmonoteísta, en una meritocracia antiautoritaria y respetuosa con las normas de la civilización y los derechos del individuo, condenada a un equilibrio frágil entre elitismo e igualitarismo. Es necesario que articulemos un «código de conducta» liberal eficaz que equilibre las interacciones entre los diversos agentes del *Thymós*, y que salgamos así del camino fatal que nos lleva a la destrucción ética y ecológica. Así las cosas, no es sorprendente que Sloterdijk mantenga estrechas relaciones con el filósofo francés Alain Finkielkraut[5], con el cual publicó una selección

[5] Alain Finkielkraut es un intelectual francés de origen judío, conocido polemista y autor de numerosos ensayos. Aparece con regularidad en los medios de comunicación, donde recientemente ha expresado su inquietud ante los disturbios de Francia de 2005, sobre la posibilidad de que una sociedad multirracial como la francesa puede llegar a convertirse en «multirracista», o frente al resurgimiento en ese mismo país de un nuevo antisemitismo que, a diferencia del antisemitismo tradicional de extrema derecha, sería progresista y de izquierdas.

de entrevistas[6]: en un contexto ideológico diferente, Finkielkraut se bate en el mismo frente anti-«totalitario».

Para responder a Sloterdijk es necesario, primero, que rehabilitemos la noción de resentimiento. Recordemos lo que escribió W. G. Sebald a propósito de la confrontación de Jean Améry con los campos de la muerte: «La energía que alimenta los argumentos de Améry se deriva de un implacable resentimiento. En muchos de sus escritos se intenta justificar esta emoción (considerada generalmente como un deseo perverso de venganza) en tanto que esencial para una lectura realmente crítica del pasado. "El resentimiento", escribe Améry, plenamente consciente de lo absurdo de su intento, "nos clava a cada uno de nosotros a la cruz de nuestro pasado en ruinas. Exige, de manera absurda, dar la vuelta a lo irreversible y revocar lo acontecido". La solución no es, por tanto, resolver el conflicto sino revelarlo. Este acicate del resentimiento al cual nos invita aquí Améry exige, previamente, el reconocimiento de un derecho al resentimiento, lo cual supone nada menos que el intento programático de sensibilizar la conciencia de un pueblo "ya rehabilitado por el tiempo"»[7].

Cuando se ha herido a un sujeto con tanta violencia que la propia idea de una venganza según la Ley del Talión no es menos ridícula, a sus ojos, que la promesa de una reconciliación con el autor del crimen tras la expiación de éste, lo único que queda es «la infatigable denuncia de la injusticia». Pero hay que pensar esta idea de una forma ajena a la crítica nietzscheana: aquí, el resentimiento no tiene nada que ver con la moral de los esclavos. Antes bien, es la expresión del rechazo a «normalizar» el crimen, a hacer de él una parte integrante del mundo normal, una parte explicable y de la cual podemos dar cuenta, el rechazo a integrarlo en una ficción de vida coherente y plena de sentido. Después de todos los intentos de explicación, queda —resiste— esta pregunta: «De acuerdo, lo he entendido, pero ¿cómo pudiste hacerlo? ¡Tus explicaciones no explican nada!». En otros términos, el resentimiento defendido por Sebald es un resentimiento heroico y, de hecho, nietzscheano,

[6] Alain Finkielkraut y Peter Sloterdijk, *Los latidos del mundo. Diálogo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008 (N. del T.).

[7] W. G. Sebald, *Camposanto*, Barcelona, Anagrama, 2010. Los fragmentos de Jean Améry que cita Sebald pertenecen a Jean Améry, *Más allá de la culpa y la expiación: tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Valencia, Pre-Textos, 2001 (N. del T.).

un rechazo absoluto al compromiso, una insistencia «contra viento y marea».

¿Cómo conciliar, en este caso, ese resentimiento auténtico con las tres vías clásicas de gestión del crimen que son la venganza/punición, el perdón y el olvido? Lo primero que debe hacerse es afirmar la prioridad del principio judío que define una venganza/punición justas —«ojo por ojo, diente por diente»; es decir, la Ley del Talión— sobre el tradicional «perdono, pero no olvido». La única manera auténtica de perdonar es que cada uno cumpla su venganza (o aplicar una punición justa): una vez se haya castigado al culpable de manera satisfactoria, puedo por fin seguir hacia delante y dejar atrás todo aquello. Que se castigue a alguien por sus crímenes tiene mucho de liberador: tras haber pagado mi deuda con la sociedad, soy libre de nuevo, me he liberado de las cadenas del pasado. La lógica «misericordiosa» del «perdono, pero no olvido» es, por el contrario, mucho más opresiva: yo, el criminal perdonado, estoy condenado a que mi crimen me persiga siempre, ya que ese crimen no ha sido «deshecho/*ungeschehengemacht*»[8], anulado retroactivamente; no ha sido borrado, eso que constituye la significación profunda de la punición, según Hegel.

La inflexible justicia judía y la misericordia cristiana, ese inexplicable gesto de perdón inmerecido, permanecen irreconciliables. Desde un punto de vista cristiano, todos somos pecadores. Nunca podremos reembolsar nuestra deuda y redimirnos a nosotros mismos sólo con nuestros actos; nuestra salvación yace únicamente en la misericordia divina y en Su supremo sacrificio. Pero lo cierto es que mediante el acto mismo de romper la cadena de la justicia gracias a un increíble gesto de misericordia que paga la deuda contraída por todos nosotros, el cristianismo nos impone una deuda aún más pesada: estamos en deuda con Cristo para siempre. Existe un término freudiano para designar este tipo de presión excesiva de la cual nunca podemos desembarazarnos: el Superyó. Tradicionalmente se ha considerado al judaísmo la religión del Superyó, de la subordinación del hombre a un dios celoso, poderoso e intratable, por oposición al dios de los cristianos, dios de amor y misericordia. Sin embargo, es precisamente al no reclamarnos el precio de nuestros pecados y al pagarlo Él mismo como este dios de la miseri-

[8] En alemán en el original (N. del T.).

cordia cristiana logra establecerse en cuanto instancia suprema del Superyó: «He pagado el más alto precio por vuestros pecados, así que estaréis en deuda Conmigo para siempre…». Para socavar los cimientos de esta ley, es igualmente necesario rechazar la fórmula estándar que permite justificar los actos de violencia que comete uno mismo, tal y como aparece regularmente en la retórica de los israelíes cada vez que se ven «obligados» a bombardear a los palestinos: «¡Os perdonamos vuestros crímenes, pero nunca os perdonaremos el que nos hayáis obligado a cometer actos de violencia!». ¡Uno casi está tentado de imaginarse a Hitler o a Himmler dirigiéndose así a los judíos!

En su *Carta al padre*, Kafka subraya esta misma paradoja del perdón (y de la gracia): «La acumulación de todos esos momentos en los que, según la opinión que claramente manifestabas, me habría merecido unos golpes de los que apenas si me libré por efecto de tu misericordia, hacía nacer en mí, una vez más, una gran conciencia de mi culpabilidad. Me tenías atrapado desde todos los lados a la vez»[9]. Encontramos en Stalin la imagen de este dios entendido como instancia suprema del Superyó cuya propia misericordia engendra una culpabilidad irremediable entre los creyentes. No debe olvidarse nunca que, tal y como demuestran las actas de las reuniones del Politburó y el Comité Central del Partido Comunista Ruso en los años treinta, ahora disponibles, las intervenciones directas de Stalin tuvieron por objeto sistemático exhibir su misericordia, conceder su perdón. Cuando los miembros más jóvenes del Comité, apremiados a probar su ardor revolucionario, exigían con estrépito la pena de muerte inmediata para Bujárin, Stalin intervenía siempre diciendo: «¡Calma! ¡Todavía no se ha probado que sea culpable!», o algo de ese estilo. Stalin era plenamente consciente de ser él mismo el creador de esa sed de muerte, así como del deseo de complacerle que sentían los miembros del Comité, pero las apariencias de ecuanimidad debían mantenerse.

El primer argumento de los abogados anti-pena de muerte tiene que ver con la arrogancia inherente al hecho de autorizarse a castigar a otro ser humano, incluso a matarlo. ¿Quién nos da el derecho a hacer tal cosa? ¿Nos encontramos, realmente, en posición de

[9] Franz Kafka, «Carta al padre», *Obras Completas II: Diarios. Carta al padre*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000 (N. del T.).

juzgar? La mejor respuesta consiste en darle la vuelta a este argumento: lo verdaderamente arrogante e inmoral es afirmar la prerrogativa del perdón. ¿Quién de entre nosotros, simples mortales, y más aún si no somos la víctima inmediata del culpable, puede arrogarse el derecho de borrar el crimen de otro o incluso de considerarlo con clemencia? Sólo el mismo Dios —o, en términos de Estado, la cúspide del poder: el rey o el presidente— posee, en razón de su excepcional posición, el poder de borrar la culpabilidad del otro. Nuestro deber es actuar según una lógica de justicia y castigar el crimen, no según la lógica profundamente blasfema que consiste en elevarse a la altura de Dios y actuar con Su autoridad.

¿Qué hacer, en esta situación, con el auténtico resentimiento del que hablábamos anteriormente? Éste es el cuarto término, el término oculto de la tríada punición/venganza, perdón y olvido, y la única posición auténtica cuando de lo que se trata es de hacer frente a crímenes tan monstruosos como el Holocausto, crímenes frente a los cuales los otros tres términos pierden todo su poder. No es posible perdonar este tipo de actos, menos aún olvidarlos, y no se los puede castigar adecuadamente.

Lo cual nos devuelve a Sloterdijk y, en concreto, a su denuncia de todo proyecto mundial de emancipación en tanto que expresión, únicamente, de envidia y resentimiento, a su necesidad obsesivo-compulsiva de desvelar en toda acción solidaria la envidia del débil y su sed de venganza; o, en pocas palabras, nos devuelve a su desmesurada «hermenéutica de la sospecha», caricatura del pensamiento de Nietzsche. ¿Y si la necesidad de Sloterdijk estuviera condicionada por su propia envidia y su propio resentimiento hacia esa posición universal de emancipación? ¿Y si fueran éstos la razón por la cual a Sloterdijk le resultara necesario ensuciar los fundamentos de esa posición y hurtarle toda pureza? Aquí, el objeto de envidia es el milagro de la universalidad ética, que sería erróneo reducir a un simple proceso «inferior» de la libido.

Dejemos que Lacan nos eche una mano a la hora de pensar esta cuestión. Quizás el mayor logro de la lectura de *Antígona* realizada por Jacques Lacan[10] resida en una ausencia: no se encuentra en ella ninguno de los tan esperados temas «freudianos», nada sobre

[10] Véase «El brillo de Antígona», en *El Seminario de Jacques Lacan, 7: La Ética del Psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1992, pp. 293-308 (N. del T.).

el lazo tiránico e incestuoso entre hermanas y hermanos. Nos es igualmente necesario, a este respecto, recordar el «Kant con Sade» del propio Lacan[11]. En nuestra actual era postidealista de la «hermenéutica de la sospecha», ¿acaso no es cierto que todos entienden perfectamente el sentido de este «con»? La verdad profunda del rigorismo ético de Kant reside en el sadismo de la ley. Ello significa que la ley kantiana es una instancia del Superyó que obtiene un placer sádico a partir de la contemplación del espectáculo de los callejones sin salida donde acaba el sujeto y de la incapacidad de este último para colmar las imposibles exigencias planteadas por la ley, a imagen del profesor que tortura a sus alumnos con tareas imposibles y saborea en secreto sus fracasos. Lacan, sin embargo, propone la asociación inversa: no es que Kant fuera un sádico reprimido, más bien Sade era un cripto-kantiano. Dicho esto, es importante recordar que el interés de Lacan, ante todo, es Kant y no Sade; con más precisión, le interesan las consecuencias últimas y las premisas implícitas de la revolución ética kantiana. Dicho de otra manera: Lacan no aplica la lógica «reduccionista» clásica que propone que todo acto ético, por puro y desinteresado que pueda parecer, se basa siempre, en realidad, en una motivación «patológica» (el interés, a largo plazo, por el dinero, la admiración de los semejantes o incluso la satisfacción «negativa» que un individuo pueda obtener a partir de los sufrimientos exigidos por un acto moral). Lo que hace Lacan es, incluso, lo contrario: él se interesa por la inversión paradójica que hace que el propio deseo (entendiendo que nuestros actos tratan de conformarse a ese deseo y no de comprometerlo) ya no pueda estar basado en ningún interés o motivación «patológicos», y de este modo puede satisfacer los criterios del acto moral kantiano. El «seguir su propio deseo» recubre por tanto la idea de «cumplir su deber».

He aquí por qué Lacan, gracias a su concepto de acto, consigue evitar la fatalidad de la «hermenéutica de la sospecha»: cuando el propio Kant, guiado por la sospecha, admite que nunca podemos tener la seguridad de que nuestro acto sea realmente ético y no el fruto de un motivo «patológico» cualquiera (un motivo que sería, incluso, la satisfacción narcisista de haber cumplido nuestro deber), se equivoca. Lo verdaderamente traumático para el sujeto, incluido

[11] Véase «Kant con Sade», en *Escritos, 2*, México D. F., Siglo XXI, 2009, pp. 727-756 (N. del T.).

Sloterdijk, no es el hecho de saber que es (sin duda) imposible llevar a cabo un acto puramente moral, que su libertad no es (sin duda) sino una apariencia de libertad, una simple ilusión inducida por la ignorancia que tiene el sujeto de las motivaciones reales de sus actos. No, lo verdaderamente traumático es la libertad misma, el hecho de saber que la libertad es realmente posible; y buscamos desesperadamente determinaciones «patológicas» para no tener que reconocerlo. En otras palabras: la verdadera teoría freudiana no tiene nada que ver con el hecho de tratar de reducir toda autonomía ética a una simple ilusión basada en la represión de las «viles» pulsiones de nuestra libido.

¿Y si parásemos todo?
«La ilusión social» de John Holloway y Richard Day

Daniel Bensaïd

A propósito de:

John Holloway, *Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*, Londres, Pluto Press, 2002. Trad. cast.: *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*, Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural, 2003.

Richard Day, *Gramsci Is Dead. Anarchist Currents in the Newest Social Movements*, Londres, Pluto Press, 2005.

Los movimientos de resistencia a la globalización comercial nacidos a mitad de la década de los noventa favorecieron la aparición de un nuevo pensamiento crítico implicado en una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la revolución, en un mundo donde el poder es omnipresente pero difuso, y el fetichismo de la mercancía, generalizado. Daniel Bensaïd examina aquí los límites de aquellas corrientes de pensamiento que, a fuerza de valorizar experiencias moleculares y microrresistencias rizomáticas, terminan, según él, por olvidar que las formas de dominación, muy reales, exigen respuestas políticas y estratégicas.

Daniel Bensaïd. Fallecido en 2010, fue filósofo, profesor en la Université Paris VIII-Vincennes-Saint Denis, así como dirigente de la Liga Comunista Revolucionaria y miembro del secretariado unificado de la Cuarta Internacional; participó también en la elaboración de las bases teóricas del Nuevo Partido Anticapitalista. Entre sus libros, cabe destacar *Cambiar el mundo* (2002); *Marx Intempestivo* (2003); *Clases, plebes, multitudes* (2005); *Resistencias* (2006); *Elogio de la política profana* (2009); *Fragmentos descreídos* (2010); y *Walter Benjamin: sentinelle messianique, à la gauche du possible* (2010).

John Holloway. Abogado, filósofo y sociólogo de inspiración marxista libertaria. Su compromiso político lo ha llevado a respaldar activamente a los zapatistas, y su trabajo ha nutrido el desarrollo de movimientos sociales como los piqueteros argentinos y diversos proyectos altermundistas. Da clases en la Universidad Autónoma de Puebla, en México. Entre sus últimos libros se encuentran *Zapatista!: Reinventing Revolution in Mexico* (1998); *Cambiar el mundo sin tomar el poder* (2003); *Negativity and Revolution: Adorno and Political Activism* (2008); y *Agrietar el capitalismo* (2011).

Richard J. F. Day. Profesor de Sociología en la Queen's University de Ontario. Sus investigaciones están particularmente dirigidas a analizar las posibilidades de un cambio social radical mediante la construcción de un poder dual entre comunidades y organizaciones políticas. Algunos de sus libros son *Multiculturalism and the History of Canadian Diversity* (2000); *Gramsci is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements* (2005); *Utopian Pedagogy: Radical Experiments Against Neoliberal Globalization* (2007).

El libro de John Holloway se publicó originalmente en inglés bajo un título con aires de manifiesto: *Change the World Without Taking Power*. La obra, que se presentaba como un intento de conceptualización de la experiencia zapatista, tuvo un eco importante y levantó una serie de controversias, sobre todo en América Latina[1]. Un libro reciente de Richard Day, *Gramsci Is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements*, ofrece también un panorama y una puesta en perspectiva estratégica, fuertemente impregnados ambos de contracultura anglosajona, de los nuevos movimientos sociales de resistencia a la globalización comercial.

Estos dos libros muestran, ya desde su título, una ambición programática elevada; los dos oyen pasar una página en la historia de los movimientos de emancipación. Tienen en común la elusión de la cuestión del poder político, inspirándose para ello —de un modo explícito en el caso de Holloway, de manera más difusa en el caso de Day— en unos Deleuze y Foucault aceptablemente simplificados. En este sentido, son representativos de un momento político concreto. Algo llegó a su final entre la caída del Muro de Berlín y los atentados del 11 de Septiembre de 2001, pero ¿qué? Sin duda, el «corto siglo xx» inaugurado por la Primera Guerra Mundial y la Revolución rusa; pero también, quizás, la larga secuencia de la Modernidad política, iniciada en el siglo xvii con la Revolución inglesa. Dañadas tras el choque con la mundialización, las categorías clásicas de nación, pueblo, soberanía, ciudadanía y derecho internacional se vuelven problemáticas sin que a la vez las reemplacen otras.

Tras una década de abatimiento frente a la contraofensiva liberal iniciada por Thatcher y Reagan, los movimientos de resistencia a la globalización capitalista —desde la insurrección zapatista del uno de enero de 1994 hasta el primer Foro Social Mundial de Porto Alegre en 2001, pasando por las huelgas del invierno de 1995

[1] Véase John Holloway, *Contra y más allá del Capital* (Puebla y Buenos Aires, Universidad Autónoma de Puebla y Herramienta, 2006), donde se presenta una selección de las principales críticas dirigidas al libro de Holloway y la respuesta de este último; véase también el capítulo consagrado a Holloway en el libro de Sebastian Budgen y Chiara Bonfiglioli (dir.), *Planète altermondialiste*, París, Textuel, 2006.

en Francia y las manifestaciones de 1999 contra la Organización Mundial del Comercio en Seattle— cobraron un nuevo auge. Las consignas emblemáticas de este movimiento altermundista —«El mundo no es una mercancía», «Otro mundo es posible»— resumen bien su espíritu: por una parte, el rechazo a una lógica económica mortífera; por otra, el deseo de algo distinto que aún estaría por determinarse. El uso y abuso de los términos «otro» y «alter-» («otro mundo», «otra Europa», la «Otra campaña» zapatista) subraya un momento en el que se entrevé la necesidad de un cambio sin poder establecer, aún, su propósito y los medios para alcanzarlo. Henri Lefebvre definía la utopía como «el sentido no práctico de lo posible»: en este sentido, los libros de Holloway y Day son dos expresiones de ese «momento utópico» en el que los movimientos sociales reemergentes creen poder bastarse a sí mismos y esquivar las cuestiones políticas que se sienten incapaces de resolver. Estos momentos son característicos de los periodos de restauración que siguen a las grandes derrotas, y las analogías entre las fermentaciones utópicas de los años 1830-1848 y las de la década de los noventa del siglo pasado son bastante sorprendentes. Bastaría, para convencerse de ello, con releer el capítulo consagrado en el *Manifiesto comunista* a la gama de utopías de la época.

El círculo vicioso de la dominación

La tesis de Holloway parte de un diagnóstico: la globalización liberal y la mercantilización generalizada conducen a que la dominación del capital, y la alienación del individuo resultante de ésta, alcancen un estado absoluto, de tal forma que todo intento de escapar de ambas estaría condenado de antemano a reproducir sus mecanismos. A partir de entonces, sólo quedarían las experiencias moleculares de negación del poder y la ascesis individual para sustraerse a la fascinación de los fetiches de la potencia.

En el principio, por lo tanto, es el grito. Gritamos de rabia y de esperanza: «¡*Ya basta*!»[2]. Lo que unió a los zapatistas fue «la comunidad de su lucha negativa contra el capitalismo». Para justificar que uno rechace el mundo en su estado actual, no hay necesidad

[2] En castellano en el original (N. del T.).

alguna de grandes promesas o el anuncio de un *happy end*. ¿Cómo explicar, sin embargo, que esos millones de gritos, esos aullidos de sufrimiento y rebelión, tantas y tantas veces repetidos, no hayan logrado todavía derrocar el orden despótico del capital? Porque la manzana estaba podrida desde el principio, responde Holloway. Pretender cambiar el mundo a través del Estado sería el pecado original de un pensamiento revolucionario sometido, desde el principio, a una visión instrumental y funcional; querer servirse del Estado, instrumento por excelencia de un «proceso de estatización del conflicto social», conduciría ineludiblemente a la derrota autoinfligida. El desafío zapatista consistiría, por lo tanto, en salvar a la revolución de la ilusión estatista y de su desmoronamiento espectacular, ilustrado por la caída del Muro de Berlín y la desintegración del Imperio Soviético.

La copiosa historia del movimiento obrero, de sus experiencias múltiples y sus controversias fundacionales, se reduce para Holloway al recorrido del estatismo a través de los siglos. Bajo la noción extensible de «pensamiento revolucionario», Holloway junta de esta manera a la socialdemocracia clásica con la ortodoxia estalinista y sus opositores de izquierda. Reducir la historia del movimiento revolucionario a los avatares genealógicos de una «desviación teórica» permite a Holloway echar un vistazo a la historia real mientras la sobrevuela con un angélico batir de alas, aun a riesgo de incurrir en una confusión fatal entre las revoluciones y su contrario. Si bien existieron, en el movimiento socialista del siglo XIX, «socialismos de Estado» (cuyo representante más ilustre sería Lassalle), el antiestatismo libertario que les hizo frente participaba a menudo de una ilusión simétrica. Al entender el Estado como la fuente de todos los males, el antiestatismo libertario oponía al fetichismo del Estado un fetichismo de lo social indiferente a las mediaciones políticas. La abolición de todo principio de representación devuelve entonces las relaciones sociales al juego de las subjetividades deseantes. *El banquero anarquista*[3] de Fernando Pessoa lleva hasta sus últimas consecuencias esta paradoja libertaria de la individualidad absoluta alzada contra «la tiranía de la ayuda mutua» y contra toda forma de organización colectiva.

Además de este pecado original del estatismo, las equivocaciones estratégicas de los movimientos revolucionarios tendrían su fuente,

[3] Fernando Pessoa, *El banquero anarquista*, Valencia, Pre-Textos, 2007 (N. del T.).

según Holloway, en el olvido de los sortilegios del fetichismo de la mercancía y en la reducción del socialismo a un cambio en las relaciones de propiedad. Este olvido de la crítica del fetichismo de la mercancía, introducida por Marx desde el primer capítulo de *El capital*, es sin embargo muy relativo. Encontramos, efectivamente, prolongaciones y reformulaciones de esa crítica sobre todo en Lukács (en *Historia y conciencia de clase*), pero también en la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, en la crítica de la vida cotidiana de Henri Lefebvre e incluso en un autor contemporáneo como Jean-Marie Vincent. El fetichismo que hace que los productos sociales se alcen ante sus productores como potencias extrañas y hostiles, la reificación que presenta las relaciones sociales como cosas o como una segunda naturaleza y la alienación que convierte a los individuos en extraños a sí mismos, constituyen la constelación conceptual, reprimida por un marxismo ortodoxo petrificado en razón de Estado, que permite pensar la reproducción social de las relaciones de dominación[4].

¿Cómo romper el círculo vicioso del fetichismo —se pregunta Holloway— una vez su dominación se vuelve absoluta mediante la mercantilización generalizada del mundo, una vez el poder del capital penetra por todos los poros de la sociedad y opera en lo más profundo de nuestro ser? Cuanto más necesario parece el cambio revolucionario, más imposible parece volverse. Esta contradicción se resume en una fórmula paradójica, la de la «imposible urgencia de la revolución». El problema por resolver no sería entonces el del enfrentamiento con el poder impersonal del Capital, sino la dificultad íntima que «nos» plantea a nosotros mismos ese «nosotros fragmentado» por el fetichismo. Si las relaciones sociales están fetichizadas hasta ese punto, y si nosotros mismos estamos subyugados por aquellos ídolos modernos (el Dinero, la Ciencia, la Historia), ¿cómo, y en nombre de qué, criticarlos? ¿Qué seres superiores podrían erigirse todavía en portavoces legítimos de la crítica y pretenderse investidos con el poder mágico de deshacer los sortilegios y destruir los ídolos? El estatus mismo de la crítica se vuelve problemático.

Al interrogarse sobre la pertinencia de su propia crítica, Holloway no escapa a la paradoja del escéptico que, reafirmado en su

[4] Véase, para una discusión reciente de la cuestión del fetichismo, la obra de Antoine Artous (*Le Fétichisme chez Marx*, París, Syllepse, 2006), así como los relevantes artículos de Stavros Tombazos en los números 20 y 21 de la revista *Contretemps*.

duda, duda de todo. ¿De dónde, sin embargo, obtiene su legitimidad esta duda dogmática? ¿Quiénes somos nosotros, los que ejercemos la crítica? ¿Marginados con privilegios, intelectuales alejados del centro, desertores del sistema? «Una élite intelectual, una especie de vanguardia», termina por admitir Holloway: su denuncia radical de toda forma de representación concluye de esta forma en el restablecimiento paradójico de una vanguardia intelectual ilustrada.

La concepción «dura» del fetichismo que reivindica Holloway desemboca, por lo tanto, en un dilema insoluble: ¿cómo escapar a esta «fetichización del fetichismo»? ¿«Quiénes somos, por lo tanto», para pretendernos autorizados a ejercer el poder corrosivo de la crítica? ¿Y cómo evitar las trampas de una crítica subalterna, condenada a permanecer bajo la impronta del fetiche que ella misma pretende derrocar? La respuesta revolucionaria clásica se atendría a un antagonismo binario entre capital y trabajo, y a la ilusión de que un cambio de propietario en la jefatura del Estado bastaría para liberar las fuerzas emancipatorias. Pero una vía nueva que aspirara modestamente a «cambiar el mundo sin tomar el poder» pasaría por el desarrollo de una «resistencia ubicua» frente a un «poder ubicuo»: «La única manera en la que puede pensarse la revolución a partir de ahora no es la conquista del poder sino su disolución». Esta declaración tiene algo de mágico: la ilusión de conseguir que desaparezca por encantamiento aquello a lo que uno ya no logra enfrentarse por medios reales.

El espectro del antipoder

Holloway afirma imprudentemente que «no hay otra alternativa»; pero ¿cómo «cambiar el mundo sin tomar el poder»? ¿Es soluble el poder? Y ¿en qué? «Al final del libro, lo mismo que al principio, no lo sabemos» —admite—. «El cambio revolucionario es más urgente que nunca, pero no sabemos ya lo que puede significar una revolución». Desde la Revolución rusa, muchas creencias y certezas se han venido abajo, es cierto. No es razón para olvidar las lecciones del pasado. Quienes quisieron ignorar la cuestión del poder no escaparon de éste; no querían conquistarlo, y fue él quien los conquistó a ellos.

En respuesta al enigma estratégico propuesto por la esfinge del capital, la contestación sería la también muy enigmática del «anti-poder»: «Este libro es la exploración del mundo absurdo y espectral del anti-poder». Holloway reemplaza así la perspectiva de una toma del poder por el mito de un anti-poder inasible, del cual sólo se nos dice que, a imagen del Dios de Pascal, su centro está por todas partes y su circunferencia en ningún sitio. Este espectro evanescente recorrería a partir de entonces el mundo encantado de la globalización capitalista. Es de temer, no obstante, que la multiplicación de los «anti» (el anti-poder estratégico de una anti-revolución) no sea en definitiva sino una estratagema retórica que desarma (en la teoría y en la práctica) a los oprimidos sin romper en lo más mínimo el círculo de hierro del fetichismo y la dominación.

Entiéndase bien: no se trata de rehabilitar, contra la idea de una revolución molecular y rizomática, el mito de una «Gran Noche»[5]. Si bien está acreditado, al menos desde Foucault, que las relaciones de poder son múltiples y articuladas, no todas son equivalentes, y el poder del Estado no es un poder entre otros; si bien está igualmente acreditado, desde Bourdieu, que la dominación se inscribe en una multiplicidad de campos y relaciones, no todos esos campos son semejantes cuando de lo que se trata es de pensar una estrategia de emancipación para el aquí y ahora. Que una revolución social sea irreductible al acto de la toma del poder (o de la toma de las armas), que sea una conjunción política del acontecimiento y la historia, del acto y el proceso, no un salto en el vacío sino el desenlace factual de una labor (de topo) gracias a la cual emergen los elementos de una hegemonía alternativa, es una cosa; pero todas las experiencias del siglo XX, desde la Alemania de 1923 al Chile de 1973, pasando por la España de 1936 o la Indonesia de 1965, recuerdan que la dominación no cede sin una demostración de fuerza.

[5] La imagen de una «Gran Noche» [*Grand Soir*] revolucionaria en la que se produciría el enfrentamiento final entre las fuerzas de la clase obrera y las de la burguesía es de origen anarquista: se remonta a las postrimerías de la Comuna de París y se mantuvo viva hasta los años treinta del siglo pasado. El dirigente trotskista catalán Andreu Nin la caracterizó así en el número cuatro de la revista *Leviatán*, de 1934: «La *Grand Soir* con que soñaban los revolucionarios ingenuos del siglo XIX, la caída espectacular del régimen capitalista en virtud de un acto de fuerza breve y certero, y la sustitución casi automática del viejo orden de cosas por una sociedad más justa y más humana, surgida de la noche a la mañana, con todos los atributos de un mecanismo perfecto y regular…» (N. del T.).

En realidad, si bien la genealogía de Foucault y la sociología de Bourdieu pueden contribuir a deconstruir el mito de un gran sujeto homogéneo de la epopeya histórica y revolucionaria, ambas obligan, a cambio, a profundizar en la cuestión de la hegemonía, no a abandonarla, tal y como propone Richard Day. De lo que se trata, efectivamente, es de concebir la articulación de las contradicciones y el reagrupamiento de las singularidades frente a la potencia sobredeterminante del capital. En Gramsci, la hegemonía no implica eliminar la lucha de clases ni tampoco esquivar la cuestión del poder. Las aportaciones de la crítica social pueden contribuir a enriquecer las intuiciones estratégicas de las anteriores, pero no, ciertamente, a restarles fuerza en provecho de una subversión por afinidad de la vida cotidiana, en los intersticios sociales tolerados por la lógica dominante.

Los cantos desesperados no son (siempre) los más hermosos

Para Holloway, «la pérdida de la esperanza» es la herencia más triste del siglo xx. ¿Nos ha decepcionado la historia? ¡Que sea castigada! «¡Escupe sobre la historia!» —clama Holloway—, pues es «la mayor excusa para no pensar». ¡Escupe sobre la historia para hacer tabla rasa del pasado, pues «no existe nada más reaccionario que el culto al pasado»! ¡Vivan, por lo tanto, el grito, el instante sin duración y el presente absoluto, liberado de la carga del pasado y la inquietud ante el futuro! Una de las cantinelas de la ideología posmoderna es el rebrote de los relatos de micro-liberaciones y de la política fragmentada. Esta retórica pretende aligerar el peso de una historia cuya carga resulta muy pesada. Sin embargo, quien no conserva en la memoria tanto las derrotas como las victorias pasadas apenas tiene futuro. El puro «presente del Grito» no constituye una política. Si «pensar» históricamente participa de la alienación, necesariamente, ¿qué queda de un pensamiento retraído hasta el estrecho círculo del instante? De la respuesta a esta pregunta depende la posibilidad de «continuar» o de volver a empezar. Pero ¿cuál podría ser el medio de un presente sin espesor histórico?

Para Holloway, nuestro problema ya no es desvivirnos para cambiar la sociedad: basta con «dejar de crearla» para que «cese su existencia», basta con negarse a engendrar el capital para que éste quede

reducido a polvo, como un *golem* de cuya frente se borrara la letra que le da la vida. Como en la obra de Toni Negri, este rechazo absoluto a jugar el juego del adversario se manifiesta en el exilio y el éxodo: «Huir del capital es vital para nosotros». Pero, si bien es «fácil» escapar del capital (afirmación muy arriesgada), el problema (irresuelto) sigue siendo «evitar que vuelva a capturarnos»[6]. Efectivamente.

«¿Y si parásemos todo…?». ¿Y si se hiciera una huelga general de fetichismo? Este mito de la huelga general pacífica y pasiva tuvo su momento de gloria en los mañanas líricos de Mayo de 1968, en una época en la que algunos pretendieron que bastaba con «echar al policía que se lleva en la cabeza» para revolucionar el mundo. Para Holloway, basta echar al Capital que se lleva en la cabeza, como si la alienación sólo fuera una bruma que ha de disiparse, un mal sueño del que despertar y no la consecuencia real y obstinada del fetichismo de la mercancía.

¿Desmistificar? ¿Desfetichizar?

Todo parece desarrollarse, para Holloway, en las cabezas de la gente. Su «giro copernicano» del pensamiento revolucionario se parece mucho, por tanto, a una conversión religiosa. Para que los dominados, conscientes de su propia potencia, escapen de su sumisión al Capital, bastaría creer en ello, tal y como exige el Evangelio que se haga con las promesas de Dios. En un mundo donde el peso triunfa sobre la gracia, sin embargo, no basta con un acto de fe para mover montañas. Si la propiedad de unos es el desposeimiento de otros, la plusvalía cristalizada también es un poder, diseminado y concentrado a la vez. Es, incluso, la fuerza secreta del poder, más efectiva hoy de lo que nunca fue. Para «desfetichizar» la propiedad, no sólo sería necesario atacar su sacralización, sino transformar las relaciones de propiedad reales, oponiendo a la privatización del mundo una lógica del bien común, del servicio público, de la apropiación social. No es cuestión de racionalidad económica sino de relaciones de fuerza políticas, cuya piedra angular, guste o no a Holloway, sigue siendo la cuestión del poder.

[6] John Holloway, «Revolt and Revoltion or "Get Out the Way, Capital!"», en Werner Bonefeld y Sergio Tischler (Dir.), *What Is to Be Done*, Londres, Ahgate, 2002.

Libros como el de Holloway (y el de Richard Day) son representativos de lo que llamamos «la ilusión social» (simétrica a la «ilusión política» que Marx reprochaba a los jóvenes hegelianos, para quienes la emancipación cívica era el no va más de la emancipación humana). Esta ilusión es reveladora de un momento de renacimiento de las resistencias sociales y de desafío a las políticas fallidas. No obstante, es inevitable que la crisis de hegemonía que conocen las clases dominantes, sobre todo en América Latina, devuelva las cuestiones políticas y estratégicas al orden del día. La posición de Holloway no tiene gran cosa que proponer ante los desafíos reales que encuentran actualmente las luchas de emancipación en Venezuela, en Bolivia o en Ecuador. En el propio México, los zapatistas se encuentran en una encrucijada desde las elecciones de 2006, tal y como reconoció el subcomandante Marcos; y es significativo que *Rebeldía* —la revista de los zapatistas— abriera una intensa polémica contra las tesis de Holloway por medio de un artículo de su director, Sergio Rodríguez, en el número correspondiente al verano de 2007. Si bien las tesis de Holloway son representativas del estado del debate en los movimientos sociales a comienzos del siglo XXI, también lo son de los límites de ese debate en cuanto a asuntos tan cruciales como la dialéctica de lo instituyente y lo instituido o la necesidad paradójica de «organizar lo inorganizable».

Keynes, la crisis y los «espíritus animales»
La onda expansiva de la crisis en la teoría económica

Frédéric Lordon

A propósito de:

George Akerlof y Robert J. Shiller, *Animal Spirits: How Human Psychology Drives the Economy, and Why It Matters for Global Capitalism*, Princeton, Princeton University Press, 2009. Trad. cast.: *Animal spirits: Cómo influye la psicología humana en la economía*, Barcelona, Planeta de Agostini, 2009.

Si algún efecto positivo ha tenido la crisis actual ha sido seguramente el de hacer audibles otros discursos económicos más allá del omnipresente discurso de la teoría neoclásica. Desde este punto de vista, sólo cabe felicitarse ante el éxito de Animal Spirits, *de George Akerlof y Robert Shiller, y del interés suscitado por la corriente de la* Behavioural Economics *[economía conductual]. Sin embargo, se pregunta Frédéric Lordon, ¿cuál es el verdadero alcance del cambio que propone esta corriente?*

Yves Citton. Profesor de Literatura francesa del siglo XVIII en la Université de Grenoble. Es miembro del comité de redacción de la revista *Multitudes* y ha publicado, entre otras, las siguientes obras: *Portrait de l'économiste en physiocrate. Critique littéraire de l'économie politique* (2001); *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires?* (2007); *L'Envers de la liberté. L'Invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières* (2006); *Mytocratie. Storytelling et imaginaire de gauche* (2009); *L'Avenir des humanités* (2010).

Frédéric Lordon. Profesor de Investigación en el Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) e Investigador en el Centre de Sociologie Européenne (CSE). Entre sus publicaciones recientes destacan *Et la vertu sauvera le monde… Après la crise financière, le salut par l'«éthique»* (2003); *L'Intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste* (2006); *El por qué de las crisis financieras y cómo evitarlas* (2009); y *La Crise de trop. Reconstruction d'un monde failli* (2009). Ha dirigido la edición de las obras colectivas *Conflits et pouvoirs dans les institutions du capitalisme* (2008); *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects* (2008); *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza (2010)*; y *D'un retournement l'autre — Comédie sérieuse sur la crise financière — En quatre actes, et en alexandrins* (2011).

Yves Citton: Llevas varios años trabajando en la heterodoxia de la disciplina económica, reivindicando los conceptos spinozianos de conato y afecto para repensar el capitalismo, las finanzas, la moneda y las instituciones sobre bases distintas a las de la teoría estándar. ¿Qué representa, desde tu punto vista, el libro Animal Spirits *de George Akerlof y Robert Shiller? ¿Anuncia un «punto de inflexión» de la economía más ortodoxa?*

Frédéric Lordon: El libro de Akerlof y Shiller se inscribe claramente en una dinámica que no es de ayer. La *Behavioural Economics* (BE), cuya rama keynesiana encarnan ellos mismos, cuenta dos décadas de existencia, *grosso modo*, pero es evidente que con la crisis, Akerlof y Shiller han tenido que inflarse a correr para aprovechar una oportunidad tan extraordinaria como ésta. La historia no procura todos los días crisis financieras de un calibre lo bastante grande como para que a la teoría neoclásica de las finanzas no le quede otro remedio, quizás, que pasar un mal rato, a pesar de todas sus técnicas de inmunización; cuando uno tiene ante los ojos acontecimientos financieros tan espectaculares como éstos resulta bastante menos sencillo seguir manteniendo sin pestañear que los mercados son eficaces, que las burbujas son un cuento y que las crisis no son tales…

Podría ser, por tanto, que la crisis financiera dejara víctimas también en la teoría y que todas las corrientes críticas con el pensamiento neoclásico se metieran de cabeza en esta oportunidad histórica. Entre todas esas corrientes, los partidarios de la BE no son, sin duda, los peor situados: la clave de la BE consiste, precisamente, en poner en cuestión de manera sistemática las hipótesis de la teoría estándar sobre la perfecta racionalidad maximizadora, en hacer recuento de todos los mecanismos conductuales que se desvían de aquéllas… ¡Y como confirmación en acto de todas esas desviaciones, vaya una crisis financiera que nos sale! Hay que admitir que habría que ser tonto para no aprovecharse de semejante ocasión. Y Akerlof y Shiller, menos tontos, son cualquier cosa: con la historia poniéndoles en bandeja una especie de experimento a escala natural que confirma su esfuerzo teórico de años, ¿cómo podrían dejar pasar la oportunidad?

¿Puedes resumir brevemente el argumento de la «racionalidad maximizadora» cuyos perjuicios, en el núcleo de la economía estándar, denuncia el libro?

Se trata de la idea de que los agentes económicos toman siempre sus decisiones a partir de las indicaciones proporcionadas por el cálculo de maximización intertemporal de una determinada función de utilidad que se toma como indicadora del bienestar de esos agentes. A los agentes se les atribuyen también capacidades de cómputo fuera de lo común: la maximización es *forward-looking*[1], es decir, integra la anticipación de los acontecimientos futuros —en un contexto en el que éstos son aleatorios y sólo se los aprecia en cuanto probabilidad— y el conjunto en horizontes de proyección eventualmente infinitos… Creo que no existe un caso más tremendo a este respecto que aquel que Bourdieu llamaba el «error escolástico», esto es, esa propensión del científico a atribuir espontáneamente sus propios esquemas de pensamiento, cálculo o acción a aquellos individuos cuyos comportamientos estudia. Si nos tomáramos en serio esas hipótesis, te aseguro que ni tú ni yo nos encontraríamos en condiciones de ir a comprar un manojo de puerros conforme a las exhortaciones de la teoría neoclásica, la cual, incidentalmente, cada vez se ve más claro que, lejos de tener un alcance descriptivo pertinente cualquiera, es de hecho una gigantesca didáctica normativa y performativa. En esencia, la teoría dice a los agentes: «¡Así es como deberíais comportaros para estar de verdad a la altura del ideal de racionalidad, y os vamos a ayudar a hacerlo a base de repetición!». Es decir: es lo que está permitiendo a diversos organismos internacionales presionar a algunos gobiernos nacionales para que cambien sus políticas y gestionen esta crisis de una manera muy concreta y en beneficio de unos pocos. Entre tanto, la gran pregunta subsidiaria concierne a la sociología de las ciencias: ¿cómo es posible que una hipótesis tan manifiestamente delirante haya logrado mantenerse durante tanto tiempo como el canon de la «buena teoría»?

Pero hay una cierta lógica detrás de esta locura, ¿no?

[1] En inglés en el original: «la maximización *mira al futuro*» (N. del T.).

Podríamos adelantar dos principios de explicación. El primero, apenas confesable, ¡es que la hipótesis resulta cómoda! Esta agradable propiedad de la hipótesis de racionalidad permite convertir la acción en algo fácilmente matematizable y autoriza a gran escala la práctica de la formalización, que los economistas no abandonarían a ningún precio en tanto que ven en ella la condición *sine qua non* de todo certificado de moralidad epistemológica: matematizar es hacer «buena teoría». La segunda razón es un poco más sofisticada: es un argumento sacado de Milton Friedman que se conoce por el nombre de «instrumentalismo metodológico». Consiste en decir: «Sí, sabemos perfectamente que las hipótesis son discutibles, hasta puede que no sean realistas, pero no importa: lo esencial es que, una vez introducidas esas hipótesis en el modelo y resuelto éste, obtengamos unos resultados conformes a las observaciones empíricas». El argumento del instrumentalismo metodológico, por tanto, es: qué más dan las hipótesis, las cuales siempre se pueden adornar con un «como si» a modo de cláusula, con tal de que los resultados sean correctos.

Es la estrategia de inmunización por excelencia: ¡para gustos los colores, y lo mismo las hipótesis! Evidentemente, es todo un poco rígido, y no han faltado personas dispuestas a llevar la contraria y observar, no sin razón, que difícilmente se podía justificar la sustracción de las propias hipótesis a la confrontación empírica, por cuanto aquéllas son intrínsecamente testables. Los agentes ¿de verdad pueden maximizar de manera intertemporal y estocástica, como función de utilidad de horizonte infinito? Tenemos aquí una pregunta a la cual se puede tratar de responder de manera independiente: y es fácil prever cuál será la respuesta…

¿Es ésta la brecha por la que se han introducido numerosas corrientes heterodoxas, y más recientemente la BE?

Exacto. Al incluir a economistas que están, sin duda, en la oposición, pero, no obstante, muy bien colocados en el *mainstream* más extendido, la BE emite su crítica en condiciones de legitimidad infinitamente superiores. Ése es justamente el programa que muestra en su propia denominación: «Nosotros nos apartamos del apriorismo teorético del enfoque basado en la racionalidad y estudiamos

los *comportamientos reales*». La dinámica crítica de la BE se remonta, quizás, a 1979, cuando se publicó, en una de las revistas emblemáticas de la ciencia económica (*Econométrica*), un artículo de Kahneman y Tversky —que eran psicólogos, no economistas— donde la teoría de la «utilidad esperada», que es la versión apropiada de la teoría neoclásica de elección en condiciones de incertidumbre, sufre un ataque directo. En este texto, Kahneman y Tversky demuestran, efectivamente, que los agentes en absoluto toman sus decisiones a partir de las indicaciones de la teoría de la utilidad esperada, y destacan una de las primeras distorsiones identificadas por la BE, distorsión a la que se conoció desde entonces por el nombre de *framing effect* (efecto de presentación). Su investigación experimental muestra, en efecto, que los agentes pueden acabar escogiendo opciones muy distintas, a propósito de un mismo problema, según la manera en la que se les presente aquél. Por supuesto, unos agentes «perfectamente racionales» no se dejarían avasallar por unas tretas tan burdas y reconocerían sin dificultad el problema en su invariancia. Es bien visible que no es ése el caso de una buena cantidad de individuos reales.

Desde entonces, la BE ha progresado de esta forma, es decir, por refutación experimental directa de las hipótesis de racionalidad. No es ninguna sorpresa que haya sido en el campo de los mercados financieros donde ha conocido un desarrollo más intenso, y hay motivos para ello: las desviaciones de los mercados con respecto a la realidad están a la vista de todos, y en estos años de crisis financiera, más que nunca. Tan sólo un Eugene Fama[2], con sus emblemáticas contribuciones a la teoría neoclásica de las finanzas, parece seguir sosteniendo, contra viento y marea, que «la eficiencia de los mercados es el resultado más firmemente establecido de toda la teoría económica»… El *Animal Spirits* de Akerlof y Shiller debe leerse como continuación de esta dinámica general.

Animal Spirits*, ¿representa una novedad real dentro de este contexto?*

Si lo relacionamos con las dos décadas de trabajo que lo preceden, el libro no aporta grandes novedades de fondo; sin embargo, sí que

[2] Eugene Fama es un economista estadounidense, catedrático en la Booth School of Business de la University of Chicago. Se lo conoce, sobre todo, por sus trabajos pioneros en torno a la «hipótesis de eficiencia de los mercados» (N. del T.).

las hay por lo que respecta a la claridad y la fuerza de la ambición que se muestra. De *Animal Spirits* se podría decir que está llamado a convertirse en la obra-manifiesto de la rama propiamente keynesiana de la BE. Y su mensaje fundamental es el siguiente: es en Keynes, en el capítulo doce de la *Teoría general*[3], donde hay que buscar la idea clave de una teoría económica reformada que rompe con la hipótesis de racionalidad: los «espíritus animales». Los «espíritus animales» se presentan como el equivalente funcional exacto de la racionalidad en la teoría neoclásica, como el postulado que sirve de anclaje y fundamento. Hay que reconocer a Akerlof y Shiller el haber recobrado lo más profundo del legado intelectual keynesiano. De Keynes, como vulgata que se enseña actualmente en las facultades de Ciencias Económicas, sólo se habían conservado la demanda agregada, el multiplicador de inversión y el estímulo presupuestario, conceptos todos ellos absolutamente interesantes y hasta útiles para dirigir la política económica, pero que han terminado eclipsando eso que es, sin duda, la auténtica joya del libro de Keynes, esto es, su teoría de la incertidumbre, de los determinantes pulsionales de los comportamientos económicos —sobre todo en la inversión— y de los mecanismos de imitación. Añadamos, para que la cosa quede un poco menos incompleta, que desde mediados de la década de los años ochenta, un investigador como André Orléan se ha dedicado a revitalizar y actualizar esta parte del pensamiento keynesiano[4] que lleva tanto tiempo sin trabajarse. En todo caso, es en ese famoso capítulo doce donde Keynes evoca la idea de los «espíritus animales» en cuanto registro de todos aquellos impulsos extrarracionales que impregnan la actividad económica. Es esta idea la que retoman Akerlof y Shiller por su cuenta para convertirla en la base de la «ciencia económica refundada»: ni más, ni menos…

¿Cumple la obra su ambición de «refundar» un nuevo mainstream *de la ciencia económica?*

Merece la pena plantear esta pregunta ya que, si de verdad es interesante este libro, no lo es necesariamente de la manera en que se cree; hasta es posible que sea interesante a su pesar o, digámoslo así,

[3] John Maynard Keynes, *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2003 (N. del T.).
[4] André Orléan, *Le Pouvoir de la finance*, París, Odile Jacob, 1999.

inintencionadamente. Es en este punto donde hace falta reinscribirlo no sólo en la dinámica general de la BE, sino también en la coyuntura teórica concreta creada por la actual crisis del capitalismo y, en particular, por la crisis de las finanzas, sobre la que vuelvo a decir que debería hacer estragos en la teoría, también. Evidentemente, y como pasa siempre con las víctimas en la teoría, a los muertos les lleva su tiempo morirse, y por lo tanto no es algo que se vaya a ver de un día para otro, pero —incluso en el caso de que pasen años hasta que los efectos de estos temblores se manifiesten por completo— creo que existe una posibilidad real de que esta crisis cambie profundamente el panorama en el ámbito de la ciencia económica y produzca desplazamientos significativos en la hegemonía dentro del mismo. ¿Cómo está situada la BE en esta coyuntura y qué esperanzas puede alimentar? Lo primero que hay que decir es que los economistas de la BE pertenecen a la casta de los dominadores pero son, de alguna forma, y por utilizar las palabras de Bourdieu, dominados entre los dominadores. Nada que ver, en todo caso, con los críticos habituales de la teoría neoclásica: heterodoxos hirsutos, institucionalistas marxistas, estructuralistas, etc. Estos de la BE no son unos *desharrapados*: son economistas reconocidos, gente con corbata y cuentas corrientes boyantes, premios Nobel, acceso a las revistas más prestigiosas, etc. Sin embargo, y si puedo decirlo así, su posición es la de contestatarios dentro del *mainstream*. Eso significa, *a contrario*, que son los mejor situados para que el golpe de estado les salga bien: tienen legitimidad desde el principio, todavía son ciertamente minoritarios pero les apetece mucho dejar de serlo y cuentan con un programa de investigación que le da a la teoría neoclásica allá donde más le duele, y en un contexto de crisis aguda que revela los abismales callejones sin salida de los postulados de racionalidad pura. La dinámica está claramente de su lado.

Esto es interesante porque elimina un pedazo de barrera —ahí sigue, de hecho— que impedía, salvo descalificación inmediata, plantear cualquier cosa distinta de la racionalidad como hipótesis conductual. Esta exclusión se vuelve cada vez menos posible en cuanto tendencia. De ello resulta una relegitimación en cascada de todas las hipótesis «alternativas» que podría hacer sentir sus efectos —de una forma ciertamente muy amortiguada, pero aun así— hasta en los extremos más minoritarios, oscuros y de peor fama de la disciplina, allá donde uno ya no se encuentra del todo en el

interior de la «verdadera ciencia económica», allá donde uno congenia con sociólogos, filósofos… ¡Terrorífico, vamos! Resumiendo, que esto abre una puerta —una portezuela, debería decir— por la que, si fueran lo bastante hábiles, algunos heterodoxos maleducados podrían meterse detrás de estos minoritarios *mainstream* que serán mayoría en el futuro. Esto tiene un lado muy bueno. Resumiendo, cuando la tiranía de la hipótesis de racionalidad recula un poco, todos respiramos mejor, incluso los que están más lejos de la ventana.

Ahora bien, cuando la cosa se pone de verdad interesante es a partir del momento en que uno entiende que esta noción de los «espíritus animales» —promovida, como hacen Akerlof y Shiller, a Nueva Gran Hipótesis— no vale absolutamente nada. Por supuesto, cuando lo lees en el capítulo doce de la *Teoría general* de Keynes resulta de un poder heurístico tremendo, es algo que da mucho que pensar; pero, justamente, uno querría que ese «algo» se pensara primero y que la intendencia conceptual siguiera a continuación: y nada. No se trata de hacer cargar al propio Keynes con el peso de esta carencia; él es una especie de analítico intuitivo que se expresa según los cánones intelectuales o teóricos de su tiempo —los cuales son distintos de los de nuestra época— y además tiene muchas cosas que decir, así que vale. No, el problema son Akerlof y Shiller, que llegan setenta años después y retoman la noción tal cual, sin añadirle ningún valor conceptual, quizás porque, al ser economistas, creen que lo que tienen entre manos es un concepto completo. Desgraciadamente, no lo es en absoluto. Es aquí donde se abre una formidable oportunidad para aquellos heterodoxos a quienes se les ocurriera decirle a la BE: «Gracias de verdad porque nos habéis aligerado el peso del revestimiento neoclásico, pero a pesar de todas las virtudes de las hipótesis alternativas que habéis sabido volver legítimas, vuestra propia manera de plantearlas y conceptualizarlas sigue siendo de lo más deficitario; perdonadnos la intromisión en vuestros respetables debates, pero nosotros, a lo mejor, tendríamos un par de cosas que decir sobre este asunto de los comportamientos sociales de los agentes económicos». Tengo tendencia a pensar, por lo tanto, que desde nuestro punto de vista de heterodoxos, el *Animal Spirits* de Akerlof y Shiller es el mejor libro posible: hace que vuelva a ser posible hablar de cosas cuya sola evocación estaba pura y simplemente prohibida, pero de una manera que me parece tan

incompleta, desde el punto de vista teórico, que nos da una serie de oportunidades formidables para hacer valer nuestra singularidad. Dicho esto, yo también sé controlarme, cuando me entra la locura: tengo claro que la BE está procurándose un blindaje epistemológico y sociológico tan poderoso como el de los neoclásicos en su momento, y que la heterodoxia, sin duda, volverá a quedarse fuera. De lo que hablo es precisamente de que esta heterodoxia recupere un poco de espacio gracias a la combinación de reapertura y de insuficiencia que produce la BE: y esto no está tan mal.

¿Así que no es en Akerlof y Shiller donde hay que buscar el «concepto» de «espíritus animales»?

La idea de los «espíritus animales» se encuentra exactamente en la imagen de lo que acabo de describir. La cosa tiene un fantástico poder de evocación intuitiva, pero está a la espera de una conceptualización rigurosa. Ahora bien, Akerlof y Shiller no proponen siquiera los primeros elementos de esa conceptualización, y se ve claro que les da absolutamente igual hacerlo, les vale así. Ellos ponen la «cosa» a funcionar, como ellos quieren, es decir, que los «espíritus animales» operan como una especie de genérico en el que se mete casi todo lo que uno quiere en cuanto el asunto se desvía de las hipótesis de racionalidad. No hay, en otro orden de cosas, ninguna definición mínimamente consistente y exigente de los «espíritus animales». Está la idea, con toda su fuerza heurística, pero nada más. Te hablaba de los rincones de mala fama de la ciencia económica, del cuarto mundo de la teoría, de ese sitio donde yo vivo. Partiendo de allí, y como parte del trabajo para mi programa de investigación spinoziana aplicada a las ciencias sociales en general y a la economía política en particular, hace ya varios años que he hecho de los «espíritus animales» mi argumento de venta del conato spinoziano entre mis colegas, los economistas heterodoxos. Resumiendo, lo que les digo es esto: «Como buenos lectores de Keynes que sois, os encanta la noción de los "espíritus animales", os dice muchas cosas, pero ahora lo que hace falta es pasar a la etapa de conceptualización». Lo formidable, a este respecto, es que no hay que romperse mucho la cabeza, ya que esta conceptualización nos la encontramos hecha ya por completo en la filosofía de Spinoza: *los* «espíritus animales» *no son otra cosa que el par conato/afectos*.

El conato es un aliento de potencia, una *vis existendi*[5], una fuerza del deseo. Es difícil que quien tenga eso en la cabeza de antemano no piense en el conato y los afectos al leer uno de esos rarísimos pasajes en los que Akerlof y Shiller tratan de decir algo general sobre los «espíritus animales», que describen como «*a mental energy and a life force*»[6]. El ajuste es casi perfecto. El conato es el aliento de potencia y los afectos, en cuanto resultados de las afecciones hacia los objetos exteriores, determinan que aquél se oriente en una dirección u otra. Y todo esto unido a la construcción general de la *Ética*[7], cuyo rigor y sistematicidad conceptual son… ¡grandes! Pasar de la evocación al concepto podría ser precisamente eso: *retomar los «espíritus animales» bajo la forma del conato.* Elaborado de un modo más riguroso, va a ser difícil encontrarlo…

¿Esto se aplica igual al Animal Spirits *de Akerlof y Shiller que al resto de los trabajos encuadrados en la BE?*

Este subdesarrollo conceptual es efectivamente una característica que comparte la práctica totalidad de los trabajos encuadrados en la BE, mucho más allá de los «espíritus animales» de Akerlof y Shiller. Se podría decir que al pasar de la teoría neoclásica a la BE, se pasa brutalmente de una teoría sin conocimiento empírico al conocimiento empírico sin teoría. La hipótesis de la racionalidad era: «Escuchadme, yo no quiero saber lo que hacen los agentes, no siento ninguna necesidad de ir a preguntárselo; sólo necesito un "como si" (en el caso que nos ocupa, el "como si" afirma que los agentes maximizan su función de utilidad intertemporalmente), y no quiero oír nada más aparte de eso». La BE es casi lo contrario: ésa es la razón por la cual la BE es, en primer lugar, una crítica de la manera de hacer ciencia de la teoría estándar, una crítica cuya primera consecuencia es que procede por inferencia empírica para descubrir cómo se comportan los agentes. Se estudia lo que hacen, pero de una manera muy particular: sometiéndolos a protocolos experimentales. Se pone a los agentes en una sala, se hace que realicen unos test, se les plantean unos problemas, se les hace jugar a juegos, etc.: y se observa. Y la mayoría de las veces, sí, se observa

[5] En latín en el original: «deseo de existir» (N. del T.).

[6] En inglés en el original: «una energía mental y una fuerza de vida» (N. del T.).

[7] Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Barcelona, Trotta, 2000 (N. del T.).

que, efectivamente, los agentes no se comportan tal y como anunciaba la teoría estándar. Pero el asunto importante es éste: en el origen del proceder científico de la BE, existe siempre esta etapa de inferencia empírica que se toma de la psicología, de la economía experimental, incluso de las neurociencias. Ahí reside, me parece, la gran carencia teórica de esta corriente. No es que no haga falta acercarse a los agentes para ver qué hacen y cómo lo hacen: ¡por supuesto que hace falta! Pero más valdría, en primer lugar, acercarse a ellos en su biotopo social real antes que transformarlos en ratas de laboratorio, con todos los sesgos inherentes a este tipo de procedimientos; pero claro, eso supondría hacer algo parecido a la investigación sociológica, y ya te puedes imaginar el espanto de los economistas… Esta ostentosa ausencia de un *a priori* teórico —lo cual, como se sabe, disimula los peores *a priori*, los *a priori* implícitos e impensados— alberga, sobre todo, una especie de empirismo sin límites. Tenemos, así, el mecanismo de la procrastinación, el mecanismo de la asimetría de ganancias y pérdidas, el efecto de *framing*, el efecto de dotación (el hecho de que se evalúe como más caro o más barato un mismo objeto según sea de nuestra propiedad y fijemos un precio para venderlo, o bien no sea de nuestra propiedad y fijemos un precio para adquirirlo), y no sigo… El *corpus* de la BE se presenta, por lo tanto, como un repertorio de efectos elementales reconocidos como dignos de constituir sus hipótesis de base y entrar a continuación en sus modelos, sólo que el repertorio aumenta sin que se vea el final del proceso y, sobre todo, lo hace más allá de cualquier principio unificador, un poco a la manera de un gigantesco batiburrillo de «efectos».

¿En qué permite el recurso a Spinoza superar el empirismo ingenuo de la BE?

Por supuesto, la economía política spinoziana tiene propiedades totalmente distintas, ya que parte de una base enteramente teórica: el conato (*Ética*, III, 6) y los mecanismos de la vida pasional, según se destaca en las partes III y IV del libro. Pero se podría decir: «¿Y no estamos reproduciendo el pecado original de la teoría estándar, el pecado del apriorismo teórico?». La respuesta es no, ya que los mecanismos de la vida pasional, la propia noción de conato, no son postulados arbitrarios de Spinoza. No hay una definición de conato, hay una *demostración* de la existencia del conato y aparece bas-

tante tardíamente en el texto de la *Ética*, casi a la mitad: se engendra a través del conjunto del orden demostrativo, el cual procede de las definiciones primeras y de las proposiciones relativas a la ontología destacadas en la parte I. Hay por lo tanto un gigantesco mecanismo amplificador que produce, por despliegue apodíctico, no la hipótesis sino el *resultado* que es el conato y a continuación los *resultados* que son los mecanismos de la vida afectiva.

Por supuesto, y desde el punto de vista de un investigador que trabaja en las ciencias sociales, ¡no es cuestión de volver a la causa de sí, a la Sustancia y a Dios! Las ciencias sociales se establecen precisamente como ruptura con la ontología y la metafísica. Sin embargo, las ciencias sociales pueden darse el conato como postulado, pero sabiendo que eso que asumen como postulado se beneficia del conjunto de la unión que lo vincula al orden demostrativo de la *Ética*. Si lo puedo decir así, ¡qué pedazo de copia de seguridad! Esto nos proporciona, de alguna forma, «lo mejor de dos mundos»: tenemos un punto de partida claro, que es el conato, al cual se añadirán después los mecanismos de la vida afectiva, pero también tenemos todo ese enorme fondo de la ontología spinoziana, que proporciona una solidez teórica y una sistematicidad a la construcción teórica de la cual la BE está absolutamente desprovista: y los «espíritus animales», aún más.

Se ve con claridad en qué puede contribuir el recurso a Spinoza a asentar esta nueva evolución del pensamiento económico sobre bases más sólidas y rigurosas, pero me parece que lo importante está en otra parte: ¿en qué ayuda el desplazamiento hacia Spinoza a ver y comprender aquello ante lo cual sigue cegada la BE, que sigue presa de las ilusiones de la teoría estándar y se siente absolutamente cómoda en el marco teórico-político del «capitalismo global» evocado por el subtítulo del libro?

Para empezar, es necesario que precise que, aun así, todo cuanto acabo de decir no le resta un ápice de interés a los mecanismos conductuales destacados por la BE. Eso tampoco quiere decir que sean indiscutibles todos: las condiciones —experimentales— en las cuales se establecen son, a menudo, muy problemáticas, pero como mínimo hay que tomárselos en serio. Siendo eso así, vuelvo a decir que el primer valor añadido de una economía política spinoziana es la profundidad y el rigor del fundamento conceptual y teórico.

Habría que entretenerse jugando a coger uno por uno los mecanismos elementales de la BE y a reconstituirlos con la ayuda de los mecanismos —fundamentados teóricamente— de la vida afectiva puestos de relieve por la filosofía de Spinoza. Éste es, por tanto, el primer valor añadido: el rigor de un anclaje conceptual y una organización teórica general.

Pero hay un segundo valor añadido que se relaciona con la persistencia de la BE en el individualismo metodológico. Más aún: con su persistencia en un *individualismo psicologista*. Todos los que trabajan dentro de la BE insisten siempre en la dimensión mental de los efectos que ponen en evidencia. No se puede ser más claro, a este respecto, que Akerlof y Shiller: el subtítulo de su libro es *How Human Psychology Drives the Economy*[8]. La idea de toda esta gente es que lo que pasa, «pasa en la cabeza de los agentes», *ergo* se trata de una cuestión psicológica. Hemos dejado ya de contar cuántas son las estrellas de la BE que dan a su proyecto intelectual el sentido explícito de una reunificación de la psicología y la economía. Insisto —o más bien, insisten ellos— en el asunto de la *re*unificación y no unificación, ya que para ellos se trata verdaderamente de un redescubrimiento —como un regreso a los orígenes olvidados a consecuencia del revestimiento neoclásico— ya que la primera economía, nos dicen, la de Adam Smith, estaba repleta de consideraciones psicológicas, de consideraciones sobre las pasiones, etc. Se ha dejado que sea la historia del pensamiento, exclusivamente, la que se encargue de señalar que hubo una *Teoría de los sentimientos morales* antes de *La riqueza de las naciones*, y la ciencia económica no ha hecho nada al respecto[9]. Es tiempo, proclama la BE, de regresar a eso que la economía perdió de vista por completo como consecuencia de su formalización y conversión en teoría estándar, y como consecuencia de la imposición del marco de la hipótesis de racionalidad perfecta.

Así formulada ¡es difícil no compartir esta idea! El problema, más bien, es que este redescubrimiento tardío se hace bajo la forma de un individualismo mentalista y psicologista. Quiero recordar

[8] En inglés en el original: «Cómo la psicología humana dirige la economía» (N. del T.).

[9] Adam Smith publicó su *The Theory of Moral Sentiments* (trad. cast.: *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 2010) en 1759, y diecisiete años después *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (trad. cast.: *La riqueza de las naciones*, Madrid, Alianza, 2010) (N. del T.).

que entre las primeras personas que trabajaron dentro de la BE se encuentran Tversky y Kahneman, que no son economistas, sino psicólogos. Y no son una excepción. La dinámica característica de la BE pasa también por sacar su caja de herramientas de la psicología, las ciencias del comportamiento, las neurociencias, etcétera. Es ahí donde se ve la proximidad de la teoría neoclásica y la BE, a pesar de todas sus diferencias: el mundo social nunca es sino los individuos, y lo único importante es lo que esos individuos tienen en la cabeza. De hecho, basta un paso muy pequeño para pasar del individualismo utilitarista racional al individualismo psicologista conductual. Esta gente, por lo tanto, puede trasladarse de una corriente a la otra sin notar apenas el haber cambiado de mundo y, en todo caso siempre se encuentran cómodos allá donde llegan. Ciertamente, los economistas de la BE tienen la impresión de estar dando un salto epistemológico, sobre todo en la cuestión de la interdisciplinaridad: la teoría neoclásica había ignorado las ciencias sociales de manera dramática, nos dicen ellos con gran justicia. El problema es que la BE sólo quiere admitir una ciencia «social», la que más problemas tiene a veces para ser realmente «social»: la psicología. Y lo mismo que la teoría neoclásica, con la que cree romper por completo por cuanto de lo que se trata es de pensar la acción, la BE persevera en un desconocimiento de lo colectivo y lo social como instancias de toma de decisión de los agentes, por lo tanto en un desconocimiento de los trabajos de la sociología, de las ciencias políticas y de la antropología que sigue siendo totalmente inexcusable.

Sin duda las aportaciones de una economía política spinoziana pueden ser más decisivas y más revolucionarias precisamente por esta cuestión…

Es evidente que no se trata de ponerse en manos de la filosofía de Spinoza, tan sólo, para completar esta carencia. En este punto, específicamente, es donde se hace necesario conectar la filosofía de Spinoza con las ciencias sociales: y no con cualquiera de las ciencias sociales, o más en concreto, no con cualquier corriente de aquéllas. Bueno, puedo confesar mis preferencias perfectamente: creo que la sociología de Durkheim o Bourdieu, la antropología de Mauss... Todas ellas se prestan idealmente a una hibridación con la filosofía

de Spinoza. Y ¿cuál puede ser la finalidad de todas estas hibridaciones? Digamos que su proyecto es reintegrar al paisaje *la fuerza determinante de lo colectivo*. En este punto, hay una cuestión que es de verdad muy importante subrayar, puesto que se podría pensar que en tanto el conato designa un polo individual de actividad, determina, de alguna forma, un energetismo[10] individualista, un tipo de monadología de la potencia. Nada más lejos. Si se lee correctamente la *Ética*, y sobre todo los tratados políticos, no hay error posible: el carácter colectivo de las afecciones individuales, la procedencia colectiva de los afectos que determinan la orientación de los conatos individuales en una u otra dirección, son a menudo muy marcados. No puedo evitar leer el *Tratado político*[11], que se entiende en primer lugar como una obra de filosofía política *stricto sensu*, como una teoría absolutamente general de las instituciones sociales, y como una obra en la que se destaca y se formula de un modo explícito el principio de la fuerza determinante de lo colectivo: ese principio es la potencia de la multitud. Por lo tanto, es realmente desde este punto de vista como esa hibridación de filosofía spinoziana —en torno a los conceptos de conato, afecto y potencia de la multitud— con las ciencias sociales no psicologistas puede producir resultados que vengan, precisamente, a completar las carencias de la BE.

¿Puedes dar un ejemplo concreto de esta «fuerza determinante de lo colectivo»?

Habría que citar los trabajos de André Orléan sobre las finanzas para ilustrar todo esto. La propia idea de las aberraciones conductuales en los mercados financieros podría, *a priori*, situarlo muy cerca de Akerlof y Shiller, pero se trata en realidad de un punto de vista muy diferente, ya que el gran resultado teórico establecido por André Orléan, y que es constitutivo de su enfoque —al cual denomina «finanzas autorreferenciales»— es la fuerza determinante de la opinión colectiva. Es decir, la fuerza determinante de esta totalidad colectiva a la que se denomina «el mercado» en tanto que expresión,

[10] El energetismo es una doctrina filosófico-científica creada a finales del siglo XIX por el químico lituano de origen alemán Wilhelm Ostwald (1853-1932), premio Nobel de Química en 1909. Para los energetistas, la energía y sus transformaciones, no la materia, constituyen el fundamento de todos los fenómenos naturales (N. del T.).

[11] Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, Salamanca, Sígueme, 1976.

en su ámbito local, de la potencia de la multitud. «El mercado», aquí, se convierte en *capacidad de afección colectiva,* y al no ser otra cosa que el conjunto de los agentes que lo «hacen», es también el poder de afectar a todos esos mismos agentes: hay pocos casos tan extraordinarios entre los efectos de «trascendencia inmanente», que es lo propio de los actos de la potencia de la multitud. La BE es incapaz, casi por constitución, de problematizar este tipo de cosas. Ciertamente, la BE habla de vez en cuando de *herd behaviour*[12], de comportamiento de masa, borreguil, etc. También se les escapa de vez en cuando algún término extraño como «norma social» o «equidad», es decir, términos que remiten a lo colectivo, pero que, al resultar casi por completo heterogéneos a sus marcos individualistas, están, necesariamente, hasta peor conceptualizados que el resto. Sin duda, aquí hay espacio para una heterodoxia socio-económica que se haya provisto de un buen armamento filosófico.

Spinoza coloca la imitación en el núcleo de su geometría de los afectos; Orléan también, con sus referencias a René Girard. ¿No reconoce la BE el papel central de la imitación, que no obstante salta a la vista cuando se observan, aun de lejos, los fenómenos bursátiles?

La imitación es un hecho que se impone a los economistas de la BE, un hecho que reciben y utilizan como una especie de evidencia. Aquí también, sin embargo, es necesario recordar que el mecanismo de imitación de los afectos no se postula en la *Ética* sino que *se demuestra*. Lo segundo es que los economistas de la BE hablan de imitación de los comportamientos, no de imitación de los afectos: no hablan de afecto en absoluto. Hay, no obstante, algunos autores que están un poco al margen de esta corriente, pero entran claramente en la dinámica general de recuperación de las hipótesis conductuales, que comienzan a tomar en consideración cosas como «sentimientos», «emociones»… Por ejemplo, Jon Elster, que firmó en 1998 un artículo sobre «Emotions and Economics» en el *Journal of Economic Literature*[13]. Elster tiene formación de filósofo, y eso le ayuda, por tanto, a dar ese paso suplementario, pero el concepto de emoción apenas se teoriza en sí en el artículo: aparece en él a modo

[12] En inglés en el original: «comportamiento de rebaño» (N. del T.).

[13] Jon Elster, «Emotions and Economic Theory», en *Journal of Economic Literature*, 36, 1 (1998), pp. 47-74 (N. del T.).

de categoría evidente y, de esta manera, incuestionada. Nada que ver con la forma —muy contraintuitiva, por lo demás, y lejos de todas nuestras aprehensiones espontáneamente psicologistas— en la que Spinoza construye el concepto de afecto.

En todos estos enfoques, además, los mecanismos de imitación o de mimetismo funcionan de manera bastante pobre, más concretamente en el modo de la interacción, de una manera plana, en cierta forma. Se pasa del individualismo a un interaccionismo individualista o a un individualismo interaccional —no sé cómo habría que decirlo— en el cual, sin embargo, no existe efecto alguno de mediación colectiva, de cristalización institucional. Ahora bien, el mimetismo nunca es un atomismo puro; se imita a un tercero con unas cualidades propias y esas cualidades son siempre sociales, es decir, de naturaleza institucional, en última instancia. Imitar a un gurú de los mercados financieros —a la manera en la que a Warren Buffet, por ejemplo, se lo presenta literalmente como «un oráculo»— no es imitar a cualquiera. Un gurú es un hombre-institución, un hombre hecho institución, una acumulación de capital simbólico con patas, o dicho de otra manera: una concentración ambulante de *potentia multitudinis*[14]. El gurú, de los mercados o de otra cosa, es ciertamente un caso máximo, como todos los «hombres carismáticos» —a propósito de los cuales, en otro orden de cosas, Durkheim escribe cosas de un sorprendente spinozismo en *Las formas elementales de la vida religiosa*[15]— pero lo mismo se podría decir, fundamentalmente, de todo fenómeno de imitación que implique siempre las cualidades sociales del sujeto imitado, ya sean las más ordinarias o las más espectaculares, y que pongan en juego de esta manera, inevitablemente, las mediaciones institucionales por medio de las cuales se crearon esas cualidades y por medio de las cuales lo colectivo ejerce su poder de afectación.

¿Cuáles son las implicaciones políticas de estos problemas, que podríamos creer internos a la epistemología de la disciplina económica? En particular, ¿en qué cambian estas diferencias de enfoque la imagen que nos hacemos de la actual «crisis» del capitalismo?

[14] En latín en el original: «potencia de la multitud» (N. del T.).

[15] Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 2008 (N. del T.).

Se podría responder a tu pregunta, primero, en el entorno de las problemáticas que plantea la crisis financiera en términos de control de los mercados. *A priori*, la gran cesura debería pasar más bien entre la teoría estándar (la neoclásica) y el resto; dentro de ese resto, debería haber más bien cesuras secundarias. Está claro que a partir del momento en que somos capaces, por lo menos, de ponernos de acuerdo en que existen anomalías en el mundo de las finanzas, es decir, a partir del momento en que somos capaces de reconocer la simple existencia de las burbujas y los *cracks*, aparecen visiones de la regulación distintas de aquellas que no ven nada y siguen recitando sin parar que los mercados son eficaces. Después, habría que observar las cosas más de primera mano: la socioeconomista Sabine Montagne se está dedicando a mostrar lo problemático que es el papel de los economistas conductuales comprometidos en actividades de *consulting* y *lobbying* ante inversores institucionales para impulsar agendas de reglamentación más «cómodas»…

Puede que fuera necesario, sin embargo, localizar en otra parte la respuesta a tu pregunta de carácter político, empezando, sobre todo, por hacer notar lo selectiva que sigue siendo la crítica que hace la BE de la teoría neoclásica, ya que esta crítica sólo pone en tela de juicio las hipótesis conductuales de la teoría neoclásica, pero mantiene idéntico todo el bloque de «funcionamiento de los mercados»: simplemente, esos mercados ofrecen unos resultados un poco diferentes por cuanto los agentes que se mueven por ellos no se comportan como los perfectos *homines æconomici*[16] de la teoría estándar. Ahora bien, tengo tendencia a pensar que lo propiamente teórico y político de esta visión, en términos de «economía de mercado», mantiene sus extraordinarias propiedades de desrealización en el sentido de que lo que se nos muestra, finalmente, son abstracciones macroeconómicas: la oferta y la demanda agregadas, el mecanismo de los precios que realiza el ajuste entre la una y la otra, etc. Todo ello organiza la completa desaparición de las relaciones sociales reales, de las luchas y los conflictos, disueltos en el juego abstracto de una cinemática de la oferta y la demanda o en una cibernética de los mercados.

Muy al contrario, lo propio de un enfoque de economía política spinoziana, al comenzar por el concepto mismo de los conatos en

[16] En latín en el original: «hombres económicos» (N. del T.).

cuanto alientos de potencia —es decir, en cuanto polos de potencia destinados a encontrarse y, las más de las veces, a enfrentarse— es dar entrada directa a un mundo de fuerzas individuales y colectivas en lucha. El mundo económico, por lo tanto, no escapa más que cualquier otro ámbito del mundo social a esta violencia que resulta, las más de las veces, del encuentro entre alientos de potencia, a esta violencia que se encuentra comprometida también con la agonística, con las luchas, con los proyectos de dominación y a veces, incluso, de destrucción, comprometida por lo tanto con la asimetría y con las desigualdades. No pasa una semana sin que la actualidad, a partir de las relaciones de fuerza entre agricultores y grandes distribuidores, entre empresarios que despiden y trabajadores despedidos, entre acreedores y prestatarios, no nos muestre estas escenas de la agonística económica, las mismas que se nos escamotean casi por completo como efecto de la teoría de los mercados. Una economía política spinoziana reposa también sobre una especie de «metafísica de las luchas»[17], sobre una ontología agonística del ser social al término de la cual violencia, luchas y conflictos resultan densos en el interior de las relaciones sociales del capitalismo en lugar de ser perturbaciones externas, tan accidentales como lamentables.

Keynesianos como Akerlof y Shiller se ven reducidos a los tópicos más anticuados del paternalismo estatista para yugular estos conflictos potenciales, excluidos por esos presupuestos teóricos de los que no llegan a librarse…

Es ahí donde se ve el poco uso que le dan a la idea de los «espíritus animales», que resulta mucho más fecunda, al final, que lo que Akerlof y Shiller sacan de ella, ¿o acaso esta carga de violencia pulsional, de desbordamiento y de exceso, no está inscrita en los «espíritus animales» de manera evidente? Akerlof y Shiller, sin embargo, no hacen nada al respecto, o peor: en lugar de tomar en consideración, por fin, esta violencia económica negada durante tanto tiempo, lo que hacen es sacar de los «espíritus animales» una subfilosofía puericultora para la cual los espíritus animales reservan un feliz dinamismo: el del capitalismo estadounidense, desde luego, al cual no hay que poner trabas bajo ningún pretexto, aunque dé

[17] Véase Frédéric Lordon, «Métaphysique des luttes», en Frédéric Lordon (dir.), *Conflits et pouvoirs dans les institutions du capitalisme*, París, Presses des Sciences-Po, 2008.

lugar, de vez en cuando, a algunos comportamientos turbulentos que reclaman una benévola contención por parte de los poderes públicos. Cuando digo «puericultora» no me invento nada, la analogía con los comportamientos infantiles figura explícitamente en las primeras páginas del texto. Ya se ve lo que queda de la «*vital force*»…

Si recontextualizamos los «espíritus animales» a través del enfoque que estás desarrollando, mucho más allá de las intuiciones keynesianas rescatadas por Akerlof y Shiller, ¿qué puede producir esto en cuanto reivindicaciones políticas?

Te voy a dar un ejemplo. Tiene que ver con las finanzas, pero en absoluto con las mismas finanzas que están en juego con la crisis inaugurada en 2007 y que sigue agrandándose años después; no con las finanzas, digamos, «especulativas», por simplificar, con las finanzas que se entretienen con los derivados y cuyo juego parece a primera vista totalmente autocentrado, sino con las finanzas accionariales, que están en contacto permanente y directo con la economía real y con las empresas, urgidas a generar rentabilidad para los accionistas. Haría falta tiempo para reconstituir la historia de la gran transformación estructural que lleva a que un grupo social particular, el capital accionarial, sea hegemónico en la presente configuración del capitalismo[18]. Pero el hecho está ahí, ¡y el grado de esta hegemonía casi se puede medir! Basta contemplar la deriva de las exigencias impuestas a las empresas por el capital accionarial a lo largo de dos décadas, exigencias que pueden cuantificarse a través de la rentabilidad de los recursos propios que se pide a las empresas. La rentabilidad de los recursos propios o ROE (*Return on Equity*[19]) es el indicador por excelencia del punto de vista de los accionistas sobre la actuación económica de la firma. De algunos puntos porcentuales al final de la década de los ochenta, se pasa gradualmente a un 10%, luego a un 15% y desde entonces hay bastantes empresas del CAC40[20] que generan entre un 20% y un 25%.

[18] Véase Frédéric Lordon, *La politique du capital*, París, Odile Jacob, 2009, y *Et la vertu sauvera le monde… Après la crise financière, le salut par l'«éthique»?*, París, Raisons d'agir, 2003.
[19] En inglés en el original (N. del T.).
[20] Siglas de *Cotation Assistée en Continu* («Cotización Asistida Continua»). El CAC40 es un índice bursátil francés que refleja el valor de las cuarenta empresas más relevantes de entre un total de cien firmas de primera fila cotizadas en la Bolsa de París (N. del T.).

Recuerdo, *grosso modo*, que siendo el tipo de interés la remuneración del capital, eso nos debería situar en un 4-5% (antes de la crisis) más algunos puntos a causa de la prima de riesgo… venga, un máximo de un 7-8%…

La nueva configuración estructural del capitalismo ha tenido por efecto la creación de las condiciones que eximen literalmente al conato accionarial de su sometimiento a cualquier límite y la eliminación de todas las restricciones sobre sus demandas, o más exactamente el hacer posible que el conato acceda a todas sus demandas. No se ve por qué razón el conato habría de privarse de ello: la moderación no pertenece intrínsecamente a la potencia, que va siempre tan lejos como puede. Eso es lo que hace el conato accionarial y es lo que seguirá haciendo en tanto no se encuentre con una potencia mayor y de signo opuesto dispuesta a detenerlo. Técnicamente hablando, el dispositivo que propongo procede directamente de una concepción que nada tiene que ver con una economía de mercado como sede del proceso de equilibrio entre oferta y demanda, sino que entiende el capitalismo como *escenario de potencias en lucha*. Es necesario oponer una potencia de magnitud comparable, e incluso superior, a la potencia del conato accionarial, y aquí no hay más solución que una: esa potencia sólo puede ser la del Estado soberano y sus leyes reguladoras o fiscales. En el ámbito fiscal, el dispositivo en cuestión pretende determinar, para cada empresa cotizada, un umbral de dividendo máximo por acción autorizado; te ahorro los detalles del cálculo de los umbrales[21], pero sí que te digo, nada más, que a este monstruo lo llamo *SLAM*, siglas de *Shareholder Limited Authorized Margin*[22]. Toda superación del umbral se detrae mediante una retención fiscal integral. El efecto del dispositivo se ve en seguida: se trata de cortar por la base todas las presiones para que las empresas sigan soltando siempre más dinero para sus accionistas. La idea del SLAM, y es aquí donde procede directamente de una visión del capitalismo como agonística de las potencias, es imponer medidas desde fuera contra la desmesura accionarial.

Última pregunta, que hace que nos distanciemos aún más respecto de un eventual «punto de inflexión» en la disciplina económica: una de las impli-

[21] Véase Frédéric Lordon, *La Crise de trop. Reconstruction d'un monde failli*, París, Fayard, 2009 (Capítulo 5: «Une mesure contre la démesure de la finance»).

[22] En inglés en el original: «Margen de Beneficio Límite Autorizado por Accionista» (N. del T.).

caciones del papel concedido a los «espíritus animales» o a la economía de los afectos, ¿no es el poner patas arriba la jerarquía «materialista» y «economicista» que, desde los fisiócratas hasta el marxismo, sitúa el ámbito de las ideas (superestructura) en una posición de subordinación con respecto del ámbito de la reproducción material de las condiciones de existencia (infraestructura)? Lo que se está diciendo, ¿no es que «la economía está actualmente dirigida y comandada por la circulación de los "espíritus animales" y el juego de los afectos»? ¿Piensas que es posible llevar a cabo este tipo de reflexión y permanecer en el marco del marxismo, o esto hace estallar los presupuestos teóricos «materialistas» de aquél?

Tu pregunta está muy cerca de otra que me he estado planteando últimamente a propósito de las distintas maneras de afrontar eso que podríamos llamar una «economía política». Conforme a sus tendencias invasivas, la teoría neoclásica, que había abandonado hace mucho tiempo la temática de lo político, ha vuelto a ésta con fuerza para poner en tela de juicio, tal y como hace sistemáticamente esta teoría, los pequeños monopolios residuales de la heterodoxia. La teoría neoclásica, por lo tanto, se ha puesto como obligación la construcción de lo que ella misma llama una *New Political Economy*[23]: como siempre, es *New*, por lo tanto, es mejor… ¿De qué se trata, en el caso que nos ocupa? Se trata de decir que el orden intrínsecamente armonioso de los mercados ha sido por desgracia superado por un conjunto de mecanismos políticos que inducen permanentemente toda clase de perturbaciones: está la acción de los grupos de interés que fuerzan la actuación del Estado y de esta manera distorsionan el buen funcionamiento de los mercados; están las elecciones, con esa gente que, por ignorancia, vota nefastos programas de acción política, «programa nefasto» que quiere decir: programa de intervención —y de intervención para mal, seguro— en el orden del mercado, etc. Resumiendo, que todo iría muy bien si el mercado fuera realmente libre para funcionar según sus propias lógicas, pero nada: está esta lacra de la vida política que lo tiene todo hecho un desmadre. ¡Lo gracioso de verdad, sin embargo, es que la teoría neoclásica reconstituye sin saberlo un tipo —aunque muy suyo— de dicotomía marxista entre infraestructura y superestructura! En tanto que anclada en una metafísica de la

[23] En inglés en el original: «Nueva Economía Política» (N. del T.).

potencia y de las luchas, una economía política spinoziana es ajena a esta separación —pienso, sobre todo, en la vertiente neoclásica de la economía política, ya que hay concepciones marxistas infinitamente más sutiles que esto que estoy diciendo— y plantea la *inmanencia* de lo político en las relaciones sociales del capitalismo, no su superposición.

De igual manera, y para responder con mayor precisión a tu pregunta, es necesario recusar una dicotomía similar que remitiría lo simbólico o lo imaginario —llámalo como quieras— a un estrato separado. En tanto que determinantes de las acciones del conato, los afectos y todo cuanto gira en torno a ellos —especialmente los productos del imaginario— se encuentran en el núcleo de las relaciones económicas y no por encima de ellas o en los márgenes de las mismas: les dan forma. Por supuesto, nada de lo que he dicho anteriormente lleva a apartarse de ideas como la «oferta» o la «demanda», sino a ver lo que está en juego en estas formaciones; y lo que está en juego en ellas son circulaciones y configuraciones de afectos, circulaciones y configuraciones evidentemente sociales. Durkheim vio muy bien el papel central que juegan las creencias, las opiniones y los juicios en la formación de los valores económicos. Es siempre lo mismo: en última instancia, ¿qué pone *de verdad* en movimiento a los agentes? La respuesta es: unos afectos, en tanto que orientan las potencias conativas. Hay que decir una vez más que nada de esto supone una condena a permanecer a la sombra de una especie de individualismo afectivo que sería una suerte de atomismo interaccionista «plano»: la producción de los afectos es el efecto de toda la arquitectura institucional. Ésa es la razón por la cual puede decirse, acerca de esta economía política spinoziana, que tiene por característica, también, el ser un *materialismo sociológico*. Pero la idea, en el cómputo general, es justamente ésa: aun no habiendo nada tan idiota, en mi opinión, como tirar por la borda el marxismo y perder la profundidad de sus análisis del capitalismo, sobre todo la profundidad de sus análisis de la división del trabajo y la relación salarial, no hay nada más tentador, y quizás más necesario, que aportarle aquello que, en mi opinión, le ha faltado en gran medida y cuya ausencia ha sido la causa que lo ha metido en un callejón sin salida en el ámbito de la teoría, esto es, aportarle una antropología explícita. Con mayor precisión, una *antropología de la potencia, del deseo y de las pasiones*.

Paradojas del antitotalitarismo

Alberto Toscano

A propósito de:

Michael Scott Christofferson, *Intellectuals Against the Left. The Antitotalitarian Moment of the 1970's,* Nueva York y Oxford, Berhahn Books, 2006

¿Cómo y por qué determinados intelectuales, comprometidos en su momento con proyectos revolucionarios de emancipación, llegaron a liderar posiciones que sentaron las bases de una política conformista del «mal menor»? Ésta es la pregunta que plantea Michael Scott Christofferson en una obra que analiza críticamente estos vaivenes de la política francesa.

Alberto Toscano. Sociólogo y profesor en el Goldsmith College de la London University, donde es miembro del Centre for the Study of Invention and Social Process. Se ha encargado de la edición y traducción inglesa de diversas obras de Alain Badiou (*On Beckett*, 2003; *Theoretical Writings*, 2004; *The Century*, 2005) y de Toni Negri (*The Political Descartes*, 2005). Entre sus últimas publicaciones destacan: *Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*, Basingstoke, Palgrave, 2006, y *Fanaticism: The Uses of an Idea*, Nueva York, Verso Books, 2010.

Michael Scott Christofferson. Historiador y profesor en la University of Pennsylvania, colaborador habitual de publicaciones como *European Journal of Political Theory* o *Histoire, Politique & Sociologie*. Su libro más conocido es *Intellectuals Against the Left. The Antitotalitarian Moment of the 1970's,* Nueva York y Oxford, Berhahn Books, 2006.

Intellectuals Against the Left. The Antitotalitarian Moment of the 1970's toma como punto de partida la constatación de un inquietante anacronismo: a mitad de los años setenta, el concepto de totalitarismo, que en otras partes del mundo había caído en desuso, llegó a dominar la vida intelectual francesa para acabar liquidando el impulso radical de Mayo del 68, inaugurando así un nuevo Termidor y haciendo de París esa «capital de la reacción europea» que Perry Anderson fustigó en un célebre artículo[1].

Christofferson tiene el mérito de desestimar dos aproximaciones complementarias que durante mucho tiempo oscurecieron la comprensión de este momento crítico: por una parte, aquella que, considerando las dificultades de Francia para hacer suyas las flemáticas virtudes de la sociedad civil anglosajona, propone que «el momento antitotalitario» se explica por la necesidad de subsanar su retraso y de alojarse en la escuela del liberalismo, único modelo que permitiría pensar de manera razonable la articulación de la libertad y la igualdad (la fraternidad, desde esta perspectiva, no tiene cabida); por otra parte, Christofferson desmonta igualmente la tendencia, tanto de los que promovieron como de los que criticaron el antitotalitarismo, a aceptar sin más el relato de su compromiso elaborado por cada uno de ellos. Así, por ejemplo, cuestiona eficazmente ese conocido «mito de los orígenes del antitotalitarismo», en especial a través de su meticulosa reconstrucción del caso Solzhenitsyn.

En los capítulos de su obra que tratan las vicisitudes de la política revolucionaria francesa —capítulos que hablan, en particular, del papel de *Archipiélago Gulag*[2], los debates provocados por la Unión de la Izquierda y la emergencia de los *nuevos filósofos*[3]—, Christofferson

[1] Perry Anderson, «El pensamiento tibio: Una mirada crítica sobre la cultura francesa», en *Crítica y emancipación. Revista latinoamericana de Ciencias Sociales* 1, Buenos Aires, CLACSO, 2008.

[2] Alexander Solzhenitsyn, *Archipiélago Gulag*, Barcelona, Tusquets, 2008.

[3] Los *nuevos filósofos* (*nouveaux philosophes*) es un término que hace referencia a una generación de filósofos franceses que en la década de 1970 rompió radicalmente con la tradición del marxismo y las principales propuestas del postestructuralismo. Entre ellos se cuentan André Glucksmann, Alain Finkielkraut, Pascal Bruckner, Bernard-Henri Lévy o Jean-Marie Benoit (N. de la T.)

combina dos ejes de investigación: por una parte, una amplia mirada sobre los acontecimientos y las iniciativas que condujeron a los intelectuales revolucionarios a abandonar sus simpatías con la órbita del socialismo en pos de un anticomunismo obsesivo; por la otra, una investigación coyuntural que pretende determinar cómo una pluralidad de posturas y puntos de vista llegó a materializarse, entre 1975 y 1978, en aquel «momento antitotalitario», mientras que una posible victoria electoral de la izquierda hacía factible la constitución de un gobierno en el que habría sido integrado el Partido Comunista Francés (PCF).

A primera vista, el título de la obra parece hacer referencia a un grupo de intelectuales de centro o de derechas. Su sentido es en realidad retroactivo: ¿cómo y por qué todos aquellos intelectuales, comprometidos en un primer momento con proyectos revolucionarios de emancipación, acabaron liderando posiciones que, para exorcizar el supuesto peligro que representaba el PCF, afirmaron la incompatibilidad entre libertad y socialismo y crearon las bases de una política conformista del «mal menor»?

Una de las líneas de análisis más fructíferas desarrolladas en el libro para responder a esta pregunta consiste en subrayar el papel desempeñado por la cuestión de la democracia directa en la formación del frente antitotalitario. Alimentada por el trotskismo heterodoxo del grupo *Socialismo o barbarie* y el recuerdo del comunismo consejista, exacerbada por la represión de la revolución húngara de 1956, la idea de la democracia directa se convirtió en un medio privilegiado para atacar al PCF desde su izquierda, especialmente porque ésta permitía asociar los errores del poder comunista en el interior y el exterior de Francia (algunos de ellos tan evidentes como el pacto de pasividad de este partido ante la opresión colonial en Argelia). En los años setenta, el asunto de la democracia directa, liberada de su dimensión insurreccional y reinterpretada con un léxico autogestionario, continuó desempeñando aquel papel. Se convirtió entonces en un elemento esencial de la campaña ideológica del Partido Socialista para adquirir una posición hegemónica en el seno de la Unión de la Izquierda.

Es interesante la atención que Christofferson dedica a la amalgama que opera entre el tema de la democracia directa y el maoísmo de la Izquierda Proletaria (siglas en francés: GP). Nacida de la inesperada emergencia del marxismo-leninismo en el seno de la iz-

quierda estudiantil, y ligada a la Revolución cultural por caminos laberínticos, la fórmula propuesta por la GP («populismo, voluntarismo y espontaneísmo») generaba una ideología ecléctica que seguramente sirvió como puente entre el espíritu subversivo de Mayo del 68 y la consecutiva Restauración. La forma en que Benny Lévy (alias Pierre Victor) y André Glucksmann, entre otros, privilegiaron las acciones ejemplares y los eslóganes escandalosos inauguró un nuevo modo de relación con los medios de comunicación que más tarde caracterizaría a la figura del intelectual antitotalitario. Más aún: como indica Christofferson, la GP proporcionó a eminentes figuras de un pensamiento insubordinado, como Foucault y Sartre, un referente que era, al mismo tiempo, violentamente anti-PCF pero lo suficientemente radical en sus presupuestos de izquierdas. En el caso de Foucault, opina Christofferson, el hiperpopulismo de la GP le proporcionó el medio de sobrevolar las complejas relaciones que envolvían su discurso sobre el poder y la subjetividad política en beneficio de un libertarismo anticomunista aún evidente en su análisis de la revolución iraní.

Retrazar la genealogía discontinua del asunto de la democracia directa —que Christofferson aborda a través de los escritos de Castoriadis y de Lefort[4], diversos textos de la revista *Esprit* y la creación del periódico *Libération*— es sin duda esencial para entender por qué los términos en los que fue articulado el antitotalitarismo francés eran el resultado de un discurso que combinaba el moralismo virtuoso de la acción política, el liberalismo libertario —y radicalmente inconcreto— y las constantes suspicacias hacia todas las formas autoritarias del poder político. En pocas palabras, el momento antitotalitario fue el resultado de un amplio y prolongado cultivo del antileninismo.

Llegados a este punto podríamos reprocharle lo siguiente al discurso de Christofferson: sin duda, el autor analiza de forma convincente la emergencia del antitotalitarismo, apoyándose en múltiples fuentes y archivos revisados de forma rigurosa, tomando como referencia las vicisitudes de una determinada idea política (la democracia directa) y de un combate político particular (contra la hegemonía del PCF en la izquierda). Sin embargo, Christofferson se aferra casi exclusivamente a los debates estrictamente políticos sobre la

[4] Claude Lefort, *Le Temps présent. Écrits 1945-2005*, París, Belin, 2007.

democracia y, aun cuando haga alguna alusión, no llega a integrar en su análisis el debate sociológico sobre el «nuevo proletariado» y «los nuevos movimientos sociales» aparecidos en la estela de Mayo del 68. Dicho de otro modo, al reconstruir la historia *política* interna del fenómeno, deja de lado la correlación existente entre ese momento ideológico y el terreno cambiante de la sociedad francesa del tardocapitalismo —incluso a pesar de que las transformaciones en la organización del trabajo y en la composición de las clases sociales tuvieran un papel decisivo en la emergencia del tema de la autogestión en el seno del Partido Socialista—. Por otro lado, el acento que Christofferson pone en la traición final de las aspiraciones relativas a la democracia directa con la llegada de los *nuevos filósofos*, aunque justificada metodológicamente, contribuye a obviar otras corrientes de pensamiento antiestalinistas que no se mezclaron con el antitotalitarismo. En este sentido, Christofferson se interesa poco por las afiladas y sistemáticas críticas del estalinismo promovidas desde la izquierda leninista de inspiración trotskista, tal como recoge Birchall en *Sartre against Stalinism*[5]. Tampoco dice gran cosa del antileninismo de los situacionistas, cuyas intervenciones en Mayo del 68 estaban impregnadas de la tradición comunista crítica con los modelos tradicionales tanto de partido como de acción, y cuya concepción de la democracia directa era mucho más convincente y radical que la de la mayoría de los impulsores del antitotalitarismo.

En otro orden de cosas, si Christofferson señala la importancia de la *Crítica de la razón dialéctica*[6] como una contribución decisiva en el análisis de la dicotomía entre liberación subjetiva y emancipación social, el verdadero alcance de la propuesta sartriana queda inexplorado. A veces, y en particular cuando recuerda la supuesta debilidad de la crítica de izquierdas al antitotalitarismo surgida desde filas ajenas al PCF, Christofferson parece calibrar la fuerza de esta oposición con un extraño baremo: el de la cobertura mediática. El hecho de que desde posiciones de izquierda, distanciadas tanto del PCF como de los *nuevos filósofos*, se haya fracasado a la hora de llegar a la masa crítica no significa que los partidarios mediáticos del antitotalitarismo hayan ganado este polémico debate. Ser capaz de desviar el ancho de banda en su propio beneficio no da,

[5] Ian H. Birchall, *Sartre against Stalinism*, Nueva York y Oxford, Berghahn Books, 2004.
[6] Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, 1960. Trad. cast.: *Crítica de la razón dialéctica*, Madrid, Losada, 2004.

necesariamente, una posición de hegemonía intelectual duradera. Por otra parte, los debates internos en el PCF —en especial la implicación de los althusserianos en la batalla provocada por el abandono del concepto de dictadura del proletariado— por desgracia sólo son recuerdos, a pesar de los nexos que sin duda mantienen con las posiciones de la izquierda no comunista, nexos que habría sido interesante analizar.

El carácter anacrónico y la pobreza teórica del antitotalitarismo se debe por tanto, en gran medida, a la instrumentalización de la cual fue objeto por parte de aquellos que deseaban obstaculizar la integración del PCF en el espacio político legítimo. A pesar de que durante la Guerra Fría el concepto de totalitarismo nunca fue usado de forma completamente rigurosa y de «buena fe», como recuerda Christofferson en su útil aunque breve análisis de la historia de este partido, en el caso francés está claro que el uso de este concepto —incluso cuando estaba unido a la defensa de la disidencia y de los derechos humanos en los países del Pacto de Varsovia— estuvo casi siempre vinculado a preocupaciones que dependían de la política interior. Ya fuera a cuenta de la pomposa teleología de la Ilustración analizada por Glucksmann (de Platón a Kolyma: «Pensar es dominar»), o de la puesta al día, desde una perspectiva revisionista, de las raíces del totalitarismo durante el terror jacobino, lo cierto es que las diferentes «teorías» del totalitarismo son testigos de una especie de narcisismo político que ha tenido como efecto la subordinación de este concepto a los imperativos del calendario electoral francés[7].

En un sentido paralelo, otro de los aspectos más valiosos del volumen reside en el meticuloso cuidado con el que su autor desmonta el «mito de los orígenes» del antitotalitarismo, a través de la descripción de la articulación íntima entre acontecimientos políticos y movilización retórica de los intelectuales. Esto vale para «el efecto Gulag» (un análisis atento de la cronología muestra que Solzhenitsyn sólo fue consagrado *tras* el ataque del PCF contra *Archipiélago Gulag*, más de un año después de la publicación del libro), pero también para los numerosos «casos» y «asuntos» que impli-

[7] Para otra crítica del concepto de «totalitarismo», véase Slavoj Žižek, *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una noción*, Valencia, Pre-Textos, 2002.

caron a disidentes de Europa del Este o incluso, particularmente, para la manipulación retórica de las luchas internas en la revolución portuguesa de 1975, manipulación de la que Christofferson describe los momentos y las consecuencias con una precisión admirable y una gran riqueza de detalles.

El libro consigue relacionar lúcidamente el desarrollo de los acontecimientos con diversas investigaciones sobre afiliaciones y polémicas que se enredaron en una escena intelectual cada vez más dominada por los medios de comunicación. Aun cuando el carácter exhaustivo de estas investigaciones y su complejidad corren el riesgo de desanimar a ciertos lectores, no cabe duda de que supone una riqueza enorme de materiales útiles para un análisis sociológico, cultural y político de la figura del intelectual en Francia durante el siglo xx. Christofferson reconstruye la transición de una intelectualidad desprovista de afiliación alguna y convertida en hábiles intermediarios ideológicos y universitarios. Igualmente, el autor describe con agilidad la parafernalia y los instrumentos clave de esta nueva tipología de intelectual: las peticiones, las declaraciones, los comités, los vínculos con las empresas editoriales (por ejemplo, los lazos emblemáticos entre Bernard-Henri Lévy y Grasset), los *talk-shows*, las relaciones con periódicos (la fundación de *Libération*) y revistas (*Esprit* o *Tel Quel*, que pasó de la utopía maoísta a la «politopía» norteamericana). Sin embargo, en la descripción detallada de este cuadro se echa en falta, qué duda cabe, el retrato sin concesiones de los *nuevos filósofos* erigido por Gilles Deleuze.

Este libro es un recurso indispensable para todos los historiadores de la vida intelectual francesa en el siglo xx y para quienquiera que se interese en la sociología política del intelectual. Su tesis central —según la cual los orígenes políticos del momento antitotalitario se encontrarían en la promoción ideológica de la democracia directa y en la oposición al PCF— está bien fundamentada y constituye un oportuno antídoto contra las numerosas distorsiones que aún oscurecen la comprensión de esta transformación decisiva del espacio ideológico y político francés. En cambio, no es posible, si se desea sacar verdadero provecho del discurso elaborado por Christofferson, atenerse a su conclusión final, que afirma que la vacuidad del momento antitotalitario es fruto de «la propensión de los intelectuales franceses a universalizar y a ideologizar los debates

políticos internos». Esta afirmación parecería reservar el término de intelectuales para aquellos que han sido capaces, sacando partido de los profundos cambios que han afectado a la sociedad y la universidad francesas, de desplazarse desde el terreno del compromiso al de los medios de comunicación de masas. Sin duda esta tesis ignora la vasta empresa de demolición infligida al antitotalitarismo y a los *nuevos filósofos* por parte de otros pensadores «de izquierdas» como Deleuze, Rancière, Lecourt, Linhart o Badiou. Asimismo, implica una comprensión muy restrictiva de la figura del intelectual, y realmente no rinde cuentas de las tensiones y de las evoluciones que han caracterizado a esta figura en la historia francesa contemporánea desde una perspectiva global. En efecto, sería necesario levantar acta de la diferencia entre, por una parte, las posturas generalistas más insípidas e interesadas, características de la mayoría de los discursos de la disidencia y a favor de los derechos humanos durante los años setenta y, por la otra, el esfuerzo por pensar una forma de universalidad concreta que continúa animando a muchos pensadores que siguen haciendo oídos sordos a los cantos de sirena del antitotalitarismo.

Crítica de la crítica del espectáculo

Jacques Rancière

En esta conversación, que tuvo lugar en el Museo de Bellas Artes de Saint-Étienne en diciembre de 2009, Jacques Rancière retoma las principales tesis desarrolladas en El espectador emancipado *y, en concreto, su crítica de la crítica del espectáculo (tal como ésta aparece formulada, sobre todo, en el trabajo de Guy Debord) y sus consecuencias sobre el plano de la emancipación intelectual, política y estética.*

Jacques Rancière. Filósofo y profesor de la Université Paris 8-Saint-Denis. Es uno de los pensadores más influyentes de nuestro tiempo y autor de una treintena de obras, entre las cuales es posible destacar *El odio a la democracia*; *El maestro ignorante. Cinco lecciones para la emancipación intelectual*; *El reparto de lo sensible. Estética y política*; *La palabra muda. Ensayo sobre las contradicciones de la literatura*; *La noche de los proletarios;* y *El espectador emancipado*.

Jérôme Game. Escritor y colaborador habitual de revistas como *Inventaire-Invention* o *Action Poétique*. Es fundador del cuarteto poético musical *<sense high / sense low<* y entre sus últimos libros destacan *Ceci n'est pas une liste* y *Flip-book*.

Jérôme Game: En El espectador emancipado[1]*, su perspectiva es la de una crítica de la crítica del espectáculo: con este fin, reconstruye, en primer lugar, la red de presupuestos teóricos que opera a este respecto. ¿Puede precisar en qué consiste esta red y cómo funciona?*

Jacques Rancière: Básicamente, funciona de manera muy simple. Al principio, tenemos la condena del lugar del espectador en el teatro, que como mínimo se remonta a Platón y consiste, esencialmente, en dos tesis fundamentales. En primer lugar, un espectador es alguien que mira y, en consecuencia, se sitúa frente a las apariencias —y al mismo tiempo falta a la verdad que, obviamente, está más allá, tras la apariencia o bajo lo que se ve—. Así pues, primera tesis fundamental: ser espectador es mirar, y mirar es algo malo porque no significa conocer. La segunda tesis, aunque puede estar disociada, consiste en decir: «Ser un espectador es malo, ya que un espectador está sentado y no se mueve». Por tanto, ser un espectador es ser pasivo y, obviamente, lo que es bueno es la actividad. La cuestión del espectador se ha encasillado desde el principio, y durante mucho tiempo, en esta pareja de oposiciones fundamentales: por una parte, *mirar* o *conocer*, y por otra, ser *activo* o ser *pasivo*.

Creo que, en el fondo, lo importante es la movilidad de este dispositivo teórico: primero funciona en el marco platónico, donde trata de poner en orden la ciudad —«cada uno en su lugar»— y prohibir el teatro como lugar de los desdoblamientos, como lugar que hace que no sepamos quién es quién o quién hace qué y, en consecuencia, por dónde se ve amenazado el orden de la ciudad. Pero, al mismo tiempo, esta oposición es susceptible de ser constantemente reproducida y desplazada, cargándose así con todos los valores del progreso, la revolución y la emancipación. Ya lo vemos claramente en el siglo xviii con Rousseau, que retoma esta crítica del espectáculo, aunque centrándose, más que en la oposición entre mirar y conocer, en la que enfrenta mirar y actuar, concluyendo que si uno va buscando algo al teatro es porque, precisamente,

[1] Jacques Rancière, *El espectador emancipado*, Pontevedra, Ellago editores, 2010.

ha renunciado a ello en la vida real. En consecuencia, lo que Rousseau opone a la escena teatral es la fiesta popular de Ginebra o la fiesta cívica en la antigua Esparta. Así queda atrapado en esa misma oposición platónica, pues ya Platón oponía el desdoblamiento del teatro al coro o a la ciudad. Esta crítica de la *mimesis* se convierte en el siglo XIX en el núcleo de la crítica social. Podemos pensar en la forma en la que Feuerbach y Marx la retoman, con la idea de que el fundamento de la dominación es la separación entre el hombre y su esencia, que se proyecta hacia afuera, allí, en la distancia, frente a él. A partir de ahí, el platonismo se convierte en revolucionario como denuncia de todas esas personas que son espectadores, es decir, aquellos que ante todo se encuentran en la ignorancia —dominados al estar en un lugar donde abren los ojos como tontos y no ven cómo trabaja la máquina—. En segundo lugar, y ésta es ya una elaboración mucho más radical, que Marx recoge de Feuerbach y que Guy Debord actualiza en nuestra época con todos los ornamentos que conocemos, tenemos esa idea según la cual ser espectador significa contemplar nuestra propia actividad y nuestra propia vida convertidas en algo extraño. La crítica platónica de la *mimesis* se transforma en la explicación de las razones de la miseria social —obviamente con la contrapartida de que toda crítica social va a querer liberar a los espectadores de su ignorancia, y acto seguido de su pasividad—. Y para liberar a los ignorantes, antes hay que constituirlos como tales.

Después de Artaud y Brecht, usted recuerda en particular el caso de Debord en torno a una paradoja: por una parte, Debord concibe la verdad como una no-separación, pero, por otra, plantea como algo negativo la contemplación de apariencias separadas de su verdad. Dicho de otro modo, cuanto más antiplatónico parece, menos lo es. ¿Puede detallar cómo funciona esta contradicción?

Hay una célebre cita de Guy Debord que parece ser perfectamente antiplatónica: «El hombre, cuanto más contempla, menos es», donde evidencia esa oposición entre ser y ver. Pero finalmente es lo mismo, pues lo que le falta al espectador, precisamente, es la conciencia de que eso que tiene ante él es su propia realidad, su propia esencia, su propia vida, su propia acción, que están separadas: se han convertido en algo extraño. En este momento, la crítica

de la *mimesis* se convierte esencialmente —es también el título de una película de Debord— en *crítica de la separación*, es decir, en una forma de pensar el espectáculo como el mal absoluto, identificado como el proceso por el cual el hombre proyecta su esencia fuera de sí mismo. A partir de esto, hay una distancia y una impotencia radicales, puesto que todo el mundo está en el espectáculo, no hay razón alguna para que nadie salga nunca, ni siquiera quien conoce la razón del espectáculo. Otra frase de Guy Debord dice: «En el mundo realmente invertido, lo verdadero es un momento de lo falso», es decir, que conocer la razón del espectáculo no afecta a la dominación que éste ejerce. Por lo tanto, queda finalmente la autoridad de la voz que enuncia el poder del espectáculo. Esto es particularmente evidente en las películas de Debord, porque en ellas, efectivamente, hay un desfile de imágenes que podemos decir que son, en cierto sentido, indiferentes (aunque esto no es absolutamente cierto, lo retomaré más tarde), y sólo cuenta la voz que dice: «Ustedes están ante estas imágenes, mirando como tontos mientras que estas imágenes son, de alguna manera, su propia muerte». Esta voz que marca la separación, la consagra en cierto sentido: dice que estamos en todas las imágenes —estaremos siempre— pero no nos saca en ellas. Por otra parte, la película confía a las imágenes el encargo de decirnos que existe una solución: ya no hay que mirar, hay que actuar. Es muy interesante ver en las películas de Debord, en particular en *La sociedad del espectáculo* (1973), de qué modo se apropia de las imágenes de los *westerns*. Al principio podríamos creer que se trata de una parodia cuando vemos a Errol Flynn desenfundando su sable; podríamos creer que se mofa de los cretinos imperialistas norteamericanos y de su mitología heroica, pero esto no es del todo cierto. Al contrario, nos propone esas caracterizaciones como ejemplo, nos dice que es eso lo que hay que hacer: debemos hacer como Errol Flynn, hay que ser como John Wayne, corriendo al asalto de sureños o indios. Es lo único que hay que hacer: el asalto de los guerreros proletarios contra el control del espectáculo. Al mismo tiempo, persiste un tipo de espectáculo que confirma la autoridad de esa voz que dice: «Siempre estaremos dentro». A partir de esto se puede comprender cómo el situacionismo se convierte en la versión banal que es hoy, una mera crítica del consumidor democrático embrutecido por los medios de comunicación.

Lo que hay detrás es la manera en que toda la tradición marxista revolucionaria ha absorbido cierto número de presupuestos no igualitarios: están los activos y están los pasivos; están los que miran y están los que saben. Básicamente esto viene a decir que hay quienes son capaces y quienes no lo son. A partir de ahí hay varias estrategias posibles: pensar que hace falta una vanguardia que dirija a los demás hacia la escapatoria, o quizás adoptar la posición del gran señor desencantado que comprueba que, efectivamente, el momento de la acción ha pasado y a partir de ahora sus coetáneos están condenados a vagar eternamente en el espectáculo.

Usted enlaza esta cuestión con la de la emancipación intelectual, tal como la analiza en El maestro ignorante[2] *en torno a la figura de Jacotot, donde establece una diferencia entre la denuncia de la alienación (Brecht, Debord) y la reafirmación de la relación con uno mismo permitida por la lógica de la emancipación, lo que usted denomina «subjetivación». El problema es que al denunciar la pasividad se presupone una diferencia esencial: la diferencia activo/pasivo con su reparto correspondiente de posiciones y de capacidades. Por el contrario, a su modo de ver, la emancipación plantea el acto de mirar como la acción que transforma o confirma esta asignación en un lugar determinado. ¿Puede volver sobre la cuestión del reparto de lo sensible a través de esa reafirmación individual, y retomar así la cuestión del poder de la igualdad como un nuevo modo de lo común?*

¿Qué hay en el centro de la crítica de Jacotot y de lo que aporta positivamente sobre la idea de emancipación intelectual, que, por cierto, opone a la instrucción del pueblo? Es la idea de que, en realidad, todo depende del punto de partida. O bien se parte de la desigualdad, o bien de la igualdad. El pedagogo común —no sólo en el sentido docente, sino también en el de pedagogo político, líder del pueblo o del militante a quien dirige hacia la toma general de conciencia— parte siempre de la desigualdad. La lógica habitual de la pedagogía dicta: «Se comienza con niños pequeños que no saben nada, gente común que está llena de prejuicios y no saben ver lo que está frente a ellos, y luego, poco a poco, progresivamente y con orden, se los lleva de su posición de desigualdad a una de igualdad». Pero claro, en la medida en que el pedagogo es siempre

[2] Jacques Rancière, *El maestro ignorante*, Barcelona, Laertes, 2003.

el que organiza el viaje de la desigualdad a la igualdad, la desigualdad se repite indefinidamente a través del mismo mecanismo que pretende abolirla. La reducción de las desigualdades se convierte en la verificación interminable de la misma desigualdad. Lo que es interesante es la manera en que, como hemos visto, ese mismo proceso ocurre en el teatro. Los reformadores del teatro, particularmente desde principios del siglo xx, quisieron incorporar la crítica del teatro en el seno mismo del teatro. Platón, Rousseau… dicen: «El teatro es malo, vuelve a la gente ignorante y pasiva» y, finalmente, se propone que sea el propio teatro el que repare su falta, como si fuera un pedagogo que consiguiera que la gente se volviese activa. Conocemos la importancia que ha tenido en el siglo xx esta idea según la cual el teatro debe sacar a los espectadores de su pasividad. Puede ser a la manera de Artaud: que ya no haya espectadores ante una escena, sino que estén rodeados por la acción, como inmersos en el círculo de acción, devueltos a sus energías vitales, que estaban perdidas ante el espectáculo. Puede ser a la manera de Piscator, para quien el teatro debe ser algo así como una asamblea popular. Pueden ser todas aquellas prácticas tan arraigadas en la Unión Soviética en los años posteriores a la Revolución, en la época de Meyerhold, en la que se trataba de transformar la escena teatral en una acción comunitaria. Siempre se ha tenido la idea de que el teatro en sí es una comunidad, y que esta comunidad se ha perdido y hay que encontrarla de nuevo y hay que encontrarla, precisamente, aboliendo la separación entre visión y acción. El problema, ya lo sabemos, es que, a pesar de todo, con la lógica del teatro ocurre lo mismo que con la lógica pedagógica, que para hacer a los espectadores activos, los directores de teatro tienen que desplegar todo un lujo de medios, de atrezos espectaculares, proyecciones cinematográficas, intervenciones de la supuesta vida exterior sobre el escenario, y así sucesivamente, y todos esos medios para hacer del espectador un sujeto activo son, de hecho, medios que aumentan el poder de la máquina teatral y refuerzan aún más la posición del espectador como un ser paralizado ante todo lo que le llega.

No soy historiador del arte, ni siquiera me considero filósofo; yo trabajo sobre la experiencia estética como experiencia que produce una desviación con respecto a las formas de la experiencia ordinaria. En el fondo, ¿qué hay en el centro del régimen estético del arte? La configuración de una especie de esfera de la experiencia capaz de

romper con las lógicas de la dominación. Bourdieu y los sociólogos se burlan diciendo: «Hay que ver lo tontos e ingenuos que son esos filósofos. No saben que en realidad los obreros y los burgueses tienen gustos distintos, maneras de ver las cosas distintas, maneras de juzgar distintas, etc.». Pero, precisamente, lo que está en el centro de esta ruptura que representa la experiencia estética es que las cosas pueden invertirse. En lugar de decir: «Ya se sabe que en realidad todas las personas tienen los gustos que les convienen, etc.», lo que se propone es una experiencia que perturbe los sentidos, no en la acepción que le da Rimbaud (aunque tiene cabida aquí), sino en el sentido de una forma de experiencia que rompa con las formas comunes de la experiencia, que son las formas de la dominación. Si puedo decir esto es porque lo he vivido y comprendido a través de toda la historia de la emancipación de los trabajadores. ¿Cómo se supone que comienza la emancipación obrera? Nada de explotación, de control del capital y todo eso. Esto lo sabe todo el mundo, y los explotados lo han sabido siempre. La emancipación de los trabajadores comienza con la posibilidad de constituir maneras de decir, maneras de ver, maneras de ser que rompan con las que están impuestas por el sistema dominante. Así que la cuestión no es saber quién es el explotado; en cierto modo, esta cuestión puede incluso ignorarse. Pero en el centro del proceso de emancipación obrera hay una especie de tendencia que lleva a ignorar que, en cierto modo, se está obligado a trabajar con las manos mientras otros disfrutan de beneficios de orden estético. Es lo que comenté en *El espectador emancipado* a propósito de un breve texto sobre el que trabajé bastante, escrito por un carpintero, Gabriel Gauny, que cuenta su jornada de trabajo. Se encuentra en una casa burguesa, coloca el parquet, es explotado por el patrón, trabaja para el propietario, la casa no es suya, y, sin embargo, describe la forma en la que se apropia del espacio, del lugar, de la perspectiva que abre la ventana. ¿Qué quiere decir esto, en definitiva? Que realiza una especie de disociación entre sus manos y su visión, para apropiarse de una mirada que es la propia del esteta. Claro, Bourdieu diría: «¡Mira cómo le han engañado!». Pero yo diría que hay que analizar esta situación al revés: lo que cuenta es, precisamente, el rechazo de la adaptación, el rechazo de esa identidad de la que se le provee, rechazo a sentir de ese modo, a percibir de ese modo, a hablar de ese modo, de todo aquello que va adherido a la experiencia sensible ordinaria tal como está organizada

por la dominación. Todo esto para mí es importantísimo. Es lo que quiere decir emancipación: esa especie de ruptura, de oposición a un modo de organización sensible quebrada en el sentido más material, de modo que finalmente las manos hacen su trabajo y los ojos van más allá. He citado este texto, que parece inofensivo, pero que fue escrito en junio de 1848, en plena revolución, y publicado en un periódico obrero revolucionario que se llamaba *Le Tocsin des travailleurs*[3], ahí es nada. Lo que significa que esta breve descripción propone un tipo de experiencia individual que puede compartirse, que puede conformarse como voz de los trabajadores, porque una voz de los trabajadores no dice «los trabajadores nos juntamos y gritamos desde los tejados nuestras desgracias, etc.». No. Esta voz quiere decir que «nos damos la capacidad para enunciar un discurso colectivo sobre la base de la transformación de la relación que tenemos con nuestra propia condición».

Usted ha propuesto que el arte supuestamente crítico no es más que «el doble del orden de nuestras sociedades oligárquicas», a lo cual opone «la calidad de los hombres sin calidad». Su punto de mira está en la sociología (de la que dice que se inventa cuando el orden burgués se alarma): la constitución y la reproducción de un capital cultural es la repetición de un mismo reparto a través del tiempo, mientras que el reparto de lo sensible es un juego que reinventa cada vez sus reglas. Pero ¿qué hay de la cuestión del tiempo *para este reparto, o mejor dicho, de la* duración*?*

Hay momentos privilegiados en este tipo de experiencia. Lo que yo describo ahí, esa especie de adquisición de una mirada que se disocia del resto del cuerpo, es coetánea de toda una serie de transformaciones en el estatus de las obras, de los textos, de las imágenes. Es el momento en que las obras abandonan su función decorativa en los palacios de los príncipes, dejan de ilustrar los misterios de la fe, etc., y se marchan a los museos, a esos lugares donde se las separa de sus destinos, de sus cometidos, y quedan expuestas a la mirada de cualquiera. Esto no quiere decir que cualquiera fuese a los museos. Y eso que en el siglo XIX iba mucha gente, más que en el siglo XX, porque todavía no existían políticas para hacerlos ir, que, precisamente, parten de la suposición de que primero habría

[3] *La alarma de los trabajadores.*

que ponerlos de patitas en la calle, para más tarde hacerles ir «mejor» —la lógica pedagógica de siempre—. Tenemos ahí, por tanto, nudos temporales privilegiados.

Pero esta situación se reproduce constantemente. En lo que se denomina «arte contemporáneo», lo que es importante es esa especie de confusión de fronteras: no se sabe muy bien cuándo se está en el arte y cuándo ya no se está. Esto es significativo, especialmente si pensamos en todo el tiempo invertido en instaurar mediaciones. El problema no es intentar establecer un puente entre una idea de arte y otra, de organizarlo todo paso por paso. Las cosas interesantes comienzan cuando el arte es indeterminado y pierde sus fronteras. Tome el ejemplo de la música en nuestros días. ¿Cuál es la música que podríamos llamar «intelectual» y cuál no lo es? Hay mucha gente que escucha música que podríamos definir de este modo sin saber que lo es. ¿La música electrónica es «intelectual» o no? ¿Pertenece sólo a la «cultura joven»? No se sabe muy bien, y creo que es importante que existan estas formas de interferencia y desplazamiento que hacen que el arte no se coloque en un lado y el espectador enfrente, sino que se conformen en un contexto donde puedan transformarse y subvertirse los regímenes de la percepción, el afecto y el habla.

Usted ha propuesto la idea de «la potencia de lo igualitario»: una interpretación del carácter heterogéneo o híbrido propio del régimen estético de las artes según la cual los efectos de las obras ya no pueden anticiparse ni, en consecuencia, instrumentalizarse en beneficio de la idea. En este sentido, escribe que «frente al hiperteatro que quiere transformar la representación en presencia y la pasividad en actividad, existe un camino que avanza en dirección contraria: trata de revocar el privilegio de la vitalidad y del poder comunitario para equipararla con la narración de una historia, la lectura de un libro o la mirada puesta en una imagen. En suma, propone concebirla como una nueva escena de igualdad donde las representaciones heterogéneas se traducen unas en otras». ¿Puede comentar esta cuestión?

En lo que yo llamaría la «política pedagógica», siempre hay una suerte de presupuesto vitalista: pensamos que si algo es popular, comunal y político, tiene que estar vivo. En consecuencia, se otorga un privilegio a las formas que muestran los cuerpos, cosas que se mueven en la escena: teatro, danza, representaciones, etc., y al mismo

tiempo, se define una especie de poder de la vitalidad colectiva. Se tiene la idea de que el teatro es un lugar de naturaleza comunitaria, al que hay que devolver su vitalidad. En el fondo esto implica una concepción de la emancipación como proceso por el cual el gran cuerpo colectivo encuentra su unidad. Por eso yo, de manera un poco provocadora, le doy la vuelta a las cosas diciendo que no, que el teatro o las formas vivas tendrían que ser un poco como los libros que leemos u hojeamos, con más o menos atención, y construimos una historia a partir de su historia. Es lo que ocurre en el cine, puesto que el cine no existiría si no hubiera una actividad de los espectadores que constantemente rehacen las películas sobre lo que hacen los cineastas. Una vez más, lo que es importante para mí es replantearse las vías de esa emancipación: no creo que se trate de levantar un gran cuerpo colectivo, sino de multiplicar las formas de experiencia que pueden tejer otro tipo de comunidad.

Ya en El malestar en la estética[4] *elabora diferentes modos de racionalización de la indeterminación propia del régimen estético, lo que desembocaría hoy en un régimen ético. ¿Puede retomar la extraordinaria vuelta de tuerca que realiza* El espectador emancipado *en torno a lo que usted llama «la dialéctica inherente a la denuncia del paradigma crítico», o la gran pregunta: ¿cómo pensar un régimen de la visión (de la sensación) que no se convierta en blanco de las suspicacias de la idea (el miedo a ser víctima de una ilusión más o menos elaborada), y que además haga efectiva la producción de lo sensible por parte de ese espectador emancipado, más allá de toda impotencia tautológica y melancólica, tal como ésta, según usted mismo, aparecería en propuestas como las de Baudrillard, Boltanski/Chiapello, Sloterdijk o Bauman?*

Yo no voy a criticar a nadie para decir por qué lo que otro dice no está bien, no es mi objetivo. Lo que me interesa más bien es esta suerte de dispositivo global en el que estamos inmersos y nos ocupa. Para mí es más importante analizar cómo, en los últimos cuarenta años, las propuestas progresistas y de ruptura de los años cincuenta-sesenta —la denuncia de la mitología del mercado hecha por Barthes, o la denuncia de la sociedad de consumo de Baudrillard, por ejemplo—, todos estos análisis, poco a poco, se han transformado

[4] Jacques Rancière, *El malestar de la estética*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2009.

radicalmente. ¿Por qué? Porque finalmente estas críticas, cuyo objetivo debía ser que la gente comprendiese que se encontraba en un mundo que no estaba bien y que había que cambiarlo, funcionaban sólo en la medida en que, de hecho, bastante gente ya sabía o creía saber que no sólo había que cambiar el mundo sino cómo cambiarlo. Y a partir del momento en que esa certeza, que suponía sentirse en el curso de la historia e implicados en una transformación radical de ésta, se borró, ¿qué ocurrió? Pues ocurrió que estos análisis críticos empezaron a girar en falso.

Este mismo proceso es el que traté de analizar, tomando como referencia el plano de lo visual, en relación al foto-montaje activista de los años setenta —del tipo de Martha Rosler, mostrándonos al pobre vietnamita con su hijo muerto en mitad de un elegante salón norteamericano—, y al modo en que su sentido quedó transformado aun cuando fuera formalmente idéntico. Algo parecido comenté en relación a una fotografía de Josephine Meckseper que muestra a los manifestantes contra la guerra de Irak con un enorme cubo de basura justo delante, que se desborda, de manera que enseguida comprendemos la relación entre la sociedad de consumo y el activismo, salvo que ésta aparece invertida: aquí el cubo de basura está en primer plano para decir: «Aquí está vuestra realidad, podéis manifestaros detrás, manifestaros y hacernos creer que os oponéis al sistema, pero en realidad sois tan cómplices como cualquier consumidor, etc.». Lo que me interesa es que, en el fondo, los procedimientos formales siguen siendo los mismos y es el sentido lo que se encuentra completamente alterado, invertido, es decir, que la crítica se convierte en una especie de triste lamento.

Lo que he comentado a través de diversas figuras es precisamente esta inversión. Podemos efectivamente pensar en Sloterdijk, y en ese tema del alivio que hay, sobre todo, en *Espumas*[5], y vemos que, según él, nuestras sociedades son sociedades aliviadas, en las cuales cada vez hay menos realidad y menos pobreza. Tenemos una especie de convicción absoluta de que la pobreza ha desaparecido, de que la realidad ha desaparecido y de que, finalmente, es esta gente de mala fe la que nos hace creer aún que la pobreza y la realidad existen. Así pues, aquí habría una especie de espiral de la crítica: no ya la crítica de la falsa riqueza, según Guy Debord, sino la crítica

[5] Peter Sloterdijk, *Esferas 3: Espumas,* Madrid, Siruela, 2006.

de la falsa pobreza. En este sentido, creo que existe una suerte de nostalgia de izquierdas que dice algo así como: «La gente es demasiado feliz de todas formas, no sólo es demasiado feliz, sino que nos hacen creer que son desgraciados, nos hacen creer que existe la miseria, etc.». ¿Quiere que hablemos de Boltanski/Chiapello? No vamos a criticar en dos minutos una obra tan tremendamente voluminosa, cuya tesis central, sin embargo, es muy clara: la capacidad infinita del sistema para recuperarlo todo: así, el capitalismo en apuros se salvó porque fue capaz de recuperar para sí mismo el espíritu «creativo» de los jóvenes del 68, que querían un trabajo «creativo», etc. Ahora lo tienen, junto al trabajo flexible, etc. En cierto sentido, es una broma, porque, por una parte, en el 68 la gente no reclamaba tanto un trabajo creativo como la destrucción del sistema de trabajo capitalista —que no es lo mismo—. Por otra parte, la flexibilidad practicada hoy nada tiene que ver con el llamamiento a la libre creatividad de los hijos de la revolución antiautoritaria. No vamos a entrar en detalles, pero lo que es importante es la manera en la cual el discurso crítico, que en principio tendía hacia un objetivo emancipatorio, se ha convertido en un discurso que gira sobre sí mismo para explicar por qué toda emancipación es imposible, y aquellos que pretenden criticarla no harían sino reforzarla, y así sucesivamente.

Dando lugar a una imagen sorprendente, habla de Marx como de la «voz del ventrílocuo», la voz tragada y digerida por este arte crítico. Pero si el capitalismo es un estómago sin final y el arte crítico la enzima que lo digiere, toda disensión o distancia haría que nos sintiéramos indispuestos. ¿Puede precisar su punto de vista?

Efectivamente, cuando hablamos de los movimientos de emancipación social existe una doble posibilidad desde el principio: o bien se concibe la emancipación en relación a una capacidad transformadora de la experiencia (por ejemplo, el obrero que sale de su identidad, que se apropia de la mirada, del lenguaje, del pensamiento del otro), o bien se parte de las incapacidades. Partir de las incapacidades quiere decir partir de la idea de que todos esos pobres desgraciados son engañados por la maquinaria, nadan en la ideología y, consecuentemente, hay que sacarlos de ella. Obviamente, para hacerlo primero hay que hundirlos un poco más, para

comprobar que efectivamente están ahí. Es la lógica de la mayoría de los discursos que se consideran emancipadores: la gente está dominada porque no sabe que está dominada. A grandes rasgos, es la lógica de Althusser, la lógica de Bourdieu, una lógica realmente muy extendida. Una lógica que, además, presupone que el sujeto debe alimentarse de una serie de elementos que, en realidad, se le proporcionaban desde el otro lado, desde el pensamiento de la dominación. Mi idea es que todas estas propuestas recurrentes —los desgraciados consumidores absorbidos por los mercados, engañados por las imágenes, etc.—, son, en un sentido original, propuestas reaccionarias. En el siglo XIX, durante la época de la emancipación obrera, durante la época también de la proliferación de la palabra escrita en textos narrativos, cuando la ciudad moderna se hace elegante, con todo tipo de espectáculos, como estetización de la vida cotidiana, etc. —es decir, la época de Madame Bovary—, tiene su origen un tipo de crítica, una sociología o una ciencia política burguesa, que dice: «¡Cuidado! Es dramático y doloroso: todas estas gentes humildes que empiezan a leer textos que les hacen soñar con otra cosa, que contemplan imágenes de una felicidad imposible, van a querer salir de su condición, absorber esas imágenes, palabras, frases, discursos que no han sido hechos para ellos, ya que no tienen cabeza para esto». Este temor a que los pobres salgan de su condición se presenta como una preocupación paternalista: «Hay que evitar que la gente, los pobres, se cansen demasiado, hay que evitar la excitación nerviosa de estos pobres». Esto lo vemos muy bien a través de escritores progresistas como Zola: observamos el país de abajo, la sociedad de abajo que, de repente, quiere apropiarse un poco, no importa en qué términos, de textos, imágenes, formas de vida. La crítica de la sociedad de consumo es, primero, una crítica temerosa ante todas estas nuevas formas de experiencia, y puede que haya un vínculo entre Madame Bovary, que intenta descifrar lo que dicen las palabras que ha leído en los libros, palabras como *felicidad*, *éxtasis* o *embriaguez*, y los proletarios, que también quieren hacer reales palabras como *libertad*, *igualdad* y *emancipación de los trabajadores*. Es importante tener en cuenta esta tensión que se origina en la crítica social tradicional y, al mismo tiempo, en el arte crítico que retoma sus premisas.

En El espectador emancipado *desarrolla un análisis, a mi juicio enormemente lúcido, en relación a los mecanismos de la crítica social que tienen como objetivo «curar a los incapaces, a los que no saben ver, a los que no entienden el sentido de lo que están viendo, a los que no saben transformar el saber adquirido en energía activista». Y añade: «Los médicos necesitan curar a estos enfermos. Para curar a los incapaces, necesitan reproducirlos indefinidamente. Para asegurar esta reproducción, basta un doble movimiento que transforme, periódicamente, su salud en enfermedad y su enfermedad en salud. […] La maquinaria puede funcionar así hasta el fin de los tiempos, capitalizando la impotencia de la crítica que revela la impotencia de los imbéciles». Contra este esquema, lo que realmente parece operar es una «vacante», dice a propósito de un colectivo de artistas, Campement urbain, que reconfigura la percepción que podemos hacernos de eso que se ha llamado «la crisis de las* banlieues*». Espacios paradójicos, excéntricos, inútiles, improductivos, que evocan la dicotomía comunidad/soledad y la noción de una comunidad problemática. ¿Puede retomar este asunto?*

Por prudencia, siempre intento evitar decir: «Bueno, verá, esto es lo que hay que hacer, esto es lo que hacen los buenos artistas, ésta es una buena política del arte, etc.». Porque lo que me interesa, las obras que contemplo, las contemplo en relación a los problemas que plantean, la manera en la que los plantean. Por eso en este libro hablo de la experiencia del grupo Campement urbain, no por hacerles publicidad. Yo mismo tengo algunos sentimientos encontrados en relación a lo que hacen. Es un colectivo que desarrolla prácticas artísticas dirigidas al exterior y que ha lanzado un proyecto junto a varios grupos de personas de las *banlieues* llamadas «problemáticas», como Sevran-Beaudottes, a las afueras de París. Su proyecto consiste en movilizar a un grupo de personas para idear un lugar. Lo interesante es que se trata de construir un lugar que pertenezca a todos pero que al mismo tiempo sólo pueda ser ocupado por una persona cada vez. Un lugar donde uno pueda aislarse. Esto tiene un sentido completamente paradójico, porque siempre decimos que «el problema de las *banlieues* es la pérdida del vínculo social y lo que hay que hacer es reparar ese vínculo». De modo que mandamos a los artistas a las *banlieues* para reparar el vínculo social a través de talleres de escritura y cosas por el estilo. Campament urbain enfoca esta cuestión de forma inversa y dice: «El problema no es

tejer el vínculo social, ya hay demasiado vínculo social. El problema es crear algo que permita que éste se rompa porque, precisamente, en las *banlieues* no faltan vínculos, el problema es que no se puede elegir el tipo de vínculo que uno quiere». Crear conjuntamente un lugar donde se pueda estar solo es como inventar otra forma de sociabilidad, elegida y no impuesta. Lo que me interesa de esta experiencia (que todavía se está realizando) es que es un poco kantiana. El proyecto se llama «Yo y Nosotros», es decir, en el fondo consiste en crear una especie de vínculo entre un individuo aislado y una especie de propiedad colectiva. Es exactamente la fórmula del juicio estético de Kant: juzgo para todo el mundo, y comparto *a priori* mi apreciación con todo el mundo cuando digo «esto es bonito». Lo cual no quiere decir que todo el mundo considere de hecho que esto es bonito —no es éste el problema—; quiere decir que de algún modo pergeño otra forma de comunidad. Podríamos hablar también de las tres películas que el realizador portugués Pedro Costa ha rodado en torno a la vida y la desaparición de un barrio chabolista de las afueras de Lisboa, habitado en su mayor parte por inmigrantes caboverdianos y algunos drogadictos autóctonos marginados. Lo que es interesante y muy llamativo en estas películas es que se toma partido por el criterio menos esperado. Solemos decir: «No hay que hacer de la miseria algo estético, hay que representarla tal como es: miserable». Por el contrario, Pedro Costa valora y se fija en todo lo que contiene una riqueza sensible en la experiencia de esta gente que vive en los miserables barrios chabolistas, lo que hace que la imagen sea absolutamente maravillosa de principio a fin y que denuncie, precisamente por su belleza, esta especie de reparto que hacemos cuando decimos: «Para los pobres nada de belleza; los pobres necesitan lo real, hay que mostrar su sufrimiento y cómo pueden evadirse de él, y por lo tanto no debemos entretenernos mostrando cómo los reflejos del sol también hacen cosas bellas en sus cuerpos, de modo que comparten una riqueza sensible». En este sentido, vemos cómo se produce toda una serie de interferencias. Primero, entre el documental y la ficción. Recordemos la famosa frase de Godard —«la ficción es para los israelíes; el documental para los palestinos»—, que viene a decir que el documental es para las víctimas. Si hablamos de las víctimas, hacemos un documental, la realidad, sin adornos. Ahora bien, en las películas de Pedro Costa la frontera entre el documental y la

ficción, entre la estética y lo social, está desdibujada. Y además hay también otra suerte de inversión, porque el héroe de la tercera película, *Juventud en marcha* (2006), es un inmigrante caboverdiano, un obrero jubilado que ha tenido un accidente, un poco chalado, y lo que es extraordinario no es ni mucho menos el desgraciado inmigrante del que habría que compadecerse, sino que este hombre atraviesa la película como una especie de señor, un errante maravilloso, un Rey Lear o un Edipo. Hay una secuencia absolutamente extraordinaria: este hombre está en Lisboa, en el Museo Gulbenkian, y en uno de los planos vemos una gran silueta negra entre un Rubens y un Van Dyck; el guarda del museo, que es negro también, viene hacia él y le hace un gesto para que se marche, como si le dijera, en silencio: «Bueno, escúchame abuelo, mejor márchate de aquí, éste no es tu sitio realmente». Pero lo que es interesante es que en realidad la imagen dice todo lo contrario, dice que el desgraciado no es quien queda privado de la riqueza del arte; al contrario, su presencia llega a invertir la relación y a decir que, finalmente, esta riqueza del arte es deficitaria con respecto a la riqueza de la experiencia de la cual él se apropia.

En definitiva, tras haber considerado el fracaso de cierto tipo de arte crítico, recuerda usted su posible efecto residual en términos sensibles más que intelectuales, añadiendo que «este efecto no puede ser más que una transmisión calculable». Y también dice: «El trabajo crítico […] es también el que examina las limitaciones de su propia práctica, el que rechaza anticipar su efecto y tiene en cuenta la separación estética a través de la cual este efecto se produce». ¿Podría precisar un poco más este cambio de marco, de escala y de ritmo, generado a través de colisiones y rupturas, en el tejido de lo sensible, en las percepciones y en la dinámica de los afectos que parece crear como un mundo cuyo criterio sería la ficción?

Es la paradoja que vive el arte contemporáneo: como si la política del arte fuera un artista que dice: «Voy a mostrar esto, voy a transmitir este mensaje y voy a ofrecer este resultado». Es lo que vemos constantemente en todas estas instalaciones que nos dicen: «Bueno, voy a poner en el museo un pequeño habitáculo donde se escuche música disco para criticar la sociedad de consumo, o voy a apropiarme un vídeo un poco anticuado para mostrar cómo los individuos son víctimas de los medios de comunicación, etc.».

Y el efecto siempre es predecible. Y eso es lo propio del embrutecimiento según Jacotot: el efecto siempre es predecible. Ahora bien, la ruptura estética, ¿qué es? Aquí ya no se puede predecir el efecto. No piense que me extasío ante lo irresoluble, no es ésa la cuestión. Se trata simplemente de recordar que, al igual que en la relación pedagógica el maestro habla pero jamás le pasa su saber al alumno, el artista elabora grandes estrategias («coloco esto y lo otro de este modo para demostrar tal cosa y la gente lo verá y lo comprenderá») que no se hacen efectivas. Finalmente, él dispone sus elementos y luego los espectadores llegan y son ellos los que eligen cómo recomponer los elementos, cómo encajar lo que ven con su propia historia, su propia experiencia, etc. Y efectivamente, el problema es abandonar esta sobrecarga pedagógica tan propia de los artistas como de la gente que visita museos. La emancipación comienza realmente cuando hay una ruptura en el mecanismo causa / efecto. En este lugar es donde se inscribe la actividad del espectador.

Durante toda esta charla hemos hablado del punto de vista ex post*, del momento a partir del cual la obra ha sido realizada. Sería interesante hablar también* ex ante*, del momento durante el cual la obra se crea. ¿Qué hay de la relación entre el choque sensible (o distancia estética) y el efecto de sentido (o efecto político)? ¿Qué hacer ante el sentido de lo irresoluble que ésta pueda representar? ¿De dónde surge el estatus y las modalidades de una crítica (o de una idea del arte) que juzgaría en estas piezas, y en sus efectos, el poder de las obras para mantener lo irresoluble? ¿Qué criterio habría?*

No creo que existan criterios, lo que hay es un conjunto de decisiones. La primera, la voluntad de decir algo sobre el mundo del que nosotros mismos somos espectadores. Es la reacción que tenemos ante el mundo en que vivimos, ante la distribución de los lugares y de las identidades que lo constituyen. Lo disponemos según el modo que le es más propio a esta letra, esta pintura, esta *performance*, etc., el mundo perceptible alternativo que lleva en potencia. Pero decidimos al mismo tiempo que no somos dueños de ese efecto, que éste no se dirige a un público determinado para producir un efecto determinado. Pedro Costa ha hecho estas películas afrontando lo imprevisible de su personaje, construyendo un mundo perceptible para su mirada, su habla, su camino.

Este mundo perceptible alternativo contiene también un espectador posible. Obviamente, cuando la película llega a las comisiones de los certámenes, allí dicen: «¡Vaya! Esto es una película de festival, y también está bien para los museos. Así que no tiene sentido que tenga distribución convencional en las salas. Se proyectará una semana en una sala pequeña para los estetas y se acabó». La decisión artística y política del creador es ignorar esta alternativa en la que la lógica dominante lo encierra, y continuar construyendo su mundo y su gente. Es aquí donde la «crítica» cobra sentido. Es un trabajo que amplía las propuestas de mundos alternativos que construyen las obras. Así es que siempre es un trabajo de artista.

Pensar
desde la izquierda. Mapa
del pensamiento crítico para un tiempo
en crisis es el noveno libro de la colección
La muchacha de dos cabezas. Compuesto en ti-
pos Dante, se terminó de imprimir en los talleres de
KADMOS por cuenta de ERRATA NATURAE EDITORES en octu-
bre de dos mil doce, casi siglo y medio después de aquella
mañana extrañamente soleada en que Karl Marx y Arthur
Rimbaud estuvieron sentados juntos, sin saberlo, en la misma
mesa de la amplia sala de lectura de la biblioteca del Museo
Británico de Londres, leyendo, respectivamente, *Une ténébreu-
se affaire* de Honoré de Balzac y *Manuel du spéculateur à la
Bourse* de Pierre-Joseph Proudhon, y pensaron, cada cual
a su manera, en la derrota aún tibia de la Comuna y en
la belleza imperecedera del acontecimiento que,
por primera y única vez en la historia, alzó
al pueblo por encima de su destino
servil y parlamentario.